

LA
**STRUCTURE MÉTAPHYSIQUE
DU CONCRET**

SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

AIMÉ FOREST
AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE
PROFESSEUR AU LYCÉE DE POITIERS

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e)

1931

LA STRUCTURE MÉTAPHYSIQUE DU CONCRET

SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

LA
STRUCTURE MÉTAPHYSIQUE
DU CONCRET

SELON SAINT THOMAS D'AQUIN

THÈSE POUR LE DOCTORAT ÈS LETTRES
Présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

PAR

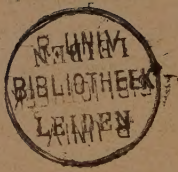
AIMÉ FOREST

AGRÉGÉ DE PHILOSOPHIE
PROFESSEUR AU LYCÉE DE POITIERS



PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e)

1931



A LA MÉMOIRE
DE MA MÈRE

A MON PÈRE
Instituteur

BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES ET ARTICLES CITÉS

- ALAIN. — *Onze chapitres sur Platon*. Paris 1928.
- B. ALBERTI MAGNI. — *Opera omnia*, cura ac labore Aug. Borgnet. Parisiis, Vives, 1890, 99
- ALEXANDRI DE ALES. — *Summa theologia*, T. I et II, Quarrachi, 1924 et 1927
- SANCTI AURELII AUGUSTINI. — *Opera omnia*. Migne, Patr., lat. t. XXXII-XLVII. Paris, 1845-49.
- ARISTOTELIS. — *Opera*, éd. Academia regia borussica. Berolini, 1831-70.
- ARISTOTELIS STAGIRITAE. — *Extra ordinem naturalium varii libri, quibus non nulli etiam additi sunt Aristoteli ascripti*. Venetiis apud Juntas, 1553.
- ARISTOTE. — *Métaphysique*, livres I-III, trad. fr. par G. Colle. Louvain, Paris, 1912, 1922.
- — *Physique*, I-IV, texte établi et traduit par H. Carteron. Paris, 1926.
- — *Physique*, livre II, traduction et commentaire par O. Hamelin. Paris, 1907.
- — *Traité de l'Âme*, traduit et annoté par G. Rodier. Paris, 1900.
- ARNOU. — *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. Paris, 1922.
- ASSENMACHER. — *Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik*, Leipzig, 1926.
- AVENCEBROLIS (IBN-GEBIROL). — *Fons Vitae*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (B. G. P. M.) I-2. Münster, 1892.
- AVERROES. — *Aristotelis opera... cum Averrois Cordubensis duplici expositione...* Venetiis 1560.
- — *Aristotelis opera... Averrois Cordubensis in ea opera... commentarii* : T. IX, Venetiis, 1550.
- AVERROIS. — *Paraphrasis super libros de Republica Platonis, nunc primum latinitate donata, Jacobo Mantino medico hebraeo interprete*, 1589.
- AVICENNAE. — *Opera... per canonicos (regulares S. Augustini) emendata*. Venetiis, 1508.
- — *Metaphysices compendium, ex arabico latinum reddidit et adnotat, tionibus adornavit N. Carame*. Roma, 1926.
- BAUEMKER. — *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahr*. B. G. P. M. III-3.
- BAUR. — *Die Philosophische Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln*. B. G. P. M., IX.
- BARDENHEWER. — *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*. Freiburg i. Br., 1882.

- BARUCH. — *Excerpta e libro Alfredi Anglici de motu cordis. Item Costa ben Lucae de differentia animae et spiritus.* Innsbruck, 1878.
- BENES. — *Valor possibilium apud S. Thomam, Henricum Gandaviensem B. Jacobum de Viterbio.* Divus Thomas, 1926.
- BISSEN. — *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Paris, 1929. (Études de philosophie médiévale IX.)
- BLANCHE. — *La théorie de l'abstraction chez saint Thomas d'Aquin.* Mélanges thomistes publiés par les Dominicains de la Province de France. Le Saulchoir, 1923.
- — *La notion d'analogie dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin.* Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1921.
- S. BONAVENTURAE. — *Opera omnia*, éd. Vivès. Paris, 1866-71.
- BERGSON. — *Essai sur les données immédiates de la conscience.* Paris, 1889.
- BLONDEL. — *L'Action.* Paris, 1893.
- BOUTROUX. — *Études d'Histoire de la Philosophie.* Paris, 1897.
- BOETHI. — *Opera Omnia.* Migne. P. L. t. 64. Paris, 1847.
- BUFFON. — *Discours sur le style*, éd. class., Delagrave.
- BURLOUD. — *La Pensée conceptuelle.* Paris, 1927.
- BREHIER. — *Histoire de la Philosophie*, t. I. Paris, 1928.
- BRUNSCHWIG. — *L'Idéalisme contemporain*, Paris 1905.
- — *Les Étapes de la Philosophie mathématique.* Paris, 1912.
- CAJETANI. — *Opera Omnia.* Venetiis, 1588.
- CARRA DE VAUX. — *Avicenne.* Paris, 1900.
- HUGONIS A SANCTO CHARO. — *In universum vetus et novum Testamentum.* Venetiis, 1732.
- COUAILHAC. — *Doctrina de ideis divi Thomae divique Bonaventurae conciliatrix.* Paris, 1897.
- CHEVALIER. — *Trois conférences d'Oxford.* Les Lettres, 1927.
- — *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs.* Paris, 1919.
- CORRENS. — *Die dem Boethius falschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de Unitate.* B. G. P. M., I, 1.
- DANIELS. — *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im XIII Jahr.* B. G. P. M., VIII, 1, 2.
- DELORME. — *La summa de esse et essentia de Jean Peckam.* Studi Francescani, Anno XIV.
- DESCARTES. — *Œuvres*, éd. Adam et Tannery, t. IV. Paris, 1901.
- DESCOQS. — *Essai critique sur l'hylémorphisme.* Paris, 1924.
- — *Thomisme et scolastique, à propos de M. Rougier.* Archives de Philosophie, vol. V, cahier 1.
- — *Thomisme et Suarezisme.* Archives de philosophie, vol. IV, cahier 4.
- S. DIONYSII AREOPAGITAE. — *Opera quae extant.* Migne, P. G., t. III, Paris, 1859.
- DIONYSII CARTUSIANI. — *Opera Omnia.* Monstrolii et Tornaci, 1886-1907.
- DUHEM. — *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic.* Paris, 1913-1917.
- DURANTE. — *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, 1918.
- — *Saint Thomas et le pseudo Denys.* Paris, 1918.

- FOREST. — *Compte rendu de l'édition du de Ente et Eessentia, du P. Roland-Gosselin*. Bulletin thomiste, 1927.
- GARDEIL. — *La structure de l'âme et l'expérience mystique*. Paris, 1927.
- GARRIGOU-LAGRANGE. — *Dieu, son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*. Paris, 1920.
- — *L'Amour pur et les principes de saint Thomas d'Aquin*. La Vie spirituelle, 1929.
- GILBERTI PORRETAE. — *Commentaria in librum de Trinitate Boetii*. Migne, Pat. lat. t. 64. Paris, 1847.
- GILSON. — *La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris, 1913.
- — *Études de Philosophie médiévale*. Strasbourg et Paris, 1920.
- — *La Philosophie au moyen âge*. Paris, 1924.
- — *La Philosophie de saint Bonaventure*. Paris 1924 (Études de Philosophie médiévale, IV).
- — *Le Thomisme*, 3^e éd., Paris, 1927. (Etudes de Philosophie médiévales, I.)
- — *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*. Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. I, 1926, 27.
- — *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*. Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. II, 1927.
- — *La Cosmogonie de Bernardus Sylvestris*. — Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. III, 1928.
- — *Les Sources gréco-arabes de l'Augustinisme avicennisant*. Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. IV, 1929.
- — *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris, 1929. (Etudes de Philosophie médiévale, XI.)
- GLORIEUX. — *Le Correctorium Corruptorii Quare*. Le Saulchoir, 1927. (Bibliothèque thomiste, IX.)
- GLOSSNER. — *Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule*. Paderborn, 1888.
- GRABMANN. — *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur*; Acta hebdomadae thomisticae. Roma, 1924.
- — *Le fondement divin de la vérité humaine d'après saint Augustin et saint Thomas d'Aquin*. Revue de Philosophie, 1929.
- GUILLELMI ALVERNI. — *Opera omnia*. Aureliae, 1674.
- GUILLIELMUS DE TOCCO. — *Historia Beati Thomae de Aquino, ordinis fratrum Praedicatorum*. Acta sanctorum, t. I. martii. Parisiis et Romae, 1865.
- HAMELIN. — *Aristote. Physique, II, Traduction et commentaire*. Paris, 1907.
- — *Le système d'Aristote*. Paris, 1920.
- — *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 2^e éd., Paris, 1925.
- HAUREAU. — *Histoire de la Philosophie scolastique*. Paris, 1872-1881.
- HÉRIS. — *La Preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles*, Revue Thomiste, 1925.
- JAEGER. — *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin, 1923.
- JOLIVET. — *La notion de substance. Essai historique et critique*. Paris, 1929.

- JOLIVET. — *Aristote et la notion de création*. Revue des Sciences philosophiques et théologiques 1930.
- KLEUTGEN. — *La Philosophie scolastique*, trad. Sierp, Paris, 1870.
- LAGRANGE. — *Comment s'est transformée la religion d'Aristote*. Revue thomiste, 1925.
- LANDRY. — *L'analogie selon saint Bonaventure et selon saint Thomas*. Paris, 1922.
— — *L'originalité de Guillaume d'Auvergne*. Revue d'Histoire de la Philosophie, 1929.
- LAPORTE. — *Pascal et la doctrine de Port-Royal*. Revue de Métaphysique et de Morale, 1923.
- LEIBNIZ. — *Dia philosophische Schriften*, éd. Gerhardt. Berlin, 1875-1890.
- LONGPRÉ. — *La Philosophie du Bienheureux Duns Scot*. Extrait des Etudes franciscaines, 1924.
- MAIMONIDE. — *Guide des Egarés*. Trad. Munk. 2^e éd. Paris, 1928.
- MANDONNET. — *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, 1^{re} partie. Etude critique, 2^e éd., Louvain, 1911. 2^e partie. Textes inédits. 2^e éd. Louvain, 1918.
— — *Chronologie des écrits scripturaires de Saint Thomas d'Aquin*. Revue thomiste, 1928.
- MANSION. — *Introduction à la Physique aristotélicienne*. Louvain, 1913.
— — *La genèse de l'œuvre d'Aristote d'après des travaux récents*. Revue néo-scholastique de Philosophie, 1927.
— — *Compte rendu de Rougier : la Scolastique et le Thomisme*. Bulletin thomiste, 1927.
- MAQUART. — *Aristote n'a-t-il affirmé qu'une distinction logique entre l'essence et l'existence ?* Revue Thomiste, 1926.
- MARÉCHAL. — *Le Point de départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*. Louvain et Paris, 1922, 1926.
- MARTIN. — *Quelques premiers maîtres de Paris et d'Oxford et la soi-disant école dominicaine augustinienne*. Revue des Sciences Philosophiques et théologiques, 1920.
- N. MAURICE-DENIS. — *L'être en puissance d'après Aristote*. Paris, 1922.
- MUNK. — *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris, 1859.
- PASCAL. — *Pensées et opuscules*, éd. minor Brunschvicg. Paris, 7^e éd., 1914.
- PELSTER. — *La Quaestio disputata de saint Thomas « De unione veri incarnati »*. Archives de Philosophie. Vol. III, cahier 2.
- PICAVET. — *Esquisse d'une histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*. Paris, 1913.
- PLATON. — *Timée. Texte établi et traduit par A. Rivaud*. Paris, 1925.
— — *République. Platonis opera*. Paris, 1862.
- PLOTIN. — *Enneades, I-III. Texte établi et traduit par E. Brehier*. Paris, 1924-1925.
- RAVAISON. — *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. Paris, 1837-1846.
- RENAN. — *Averroès et l'averroïsme*. Paris, 1866.
- RIMAUD. — *Thomisme et Méthode*. Paris, 1925.
- RIVAUD. — *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste*. Paris, 1906.

- ROBIN. — *Le Traité de l'Ame d'Aristote*. Année philosophique, 1901.
 — — *La Théorie platonicienne des idées et des nombres, d'après Aristote*. Paris, 1908.
- RODIER. — *Quelques remarques sur la conception aristotelicienne de la substance*. Année philosophique, 1909.
- ROHNER. — *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*. B. G. P. M. XI, 5.
- ROLAND-GOSSELIN. — *Le De Ente et essentia de saint Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Notes et Études historiques*. Le Saulchoir, 1926 (Bibliothèque thomiste, VIII).
 — — *De distinctione inter essentiam et esse apud Avicennam et S. Thomam*. Xenia Thomistica, 1925.
 — — *Béatitude et désir naturel*. Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1929.
- ROMEYER. — *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*. Archives de Philosophie, vol. VI, cahier 2.
- ROUGIER. — *La scolastique et le thomisme*. Paris, 1925.
- ROUSSFLOT. — *L'Intellectualisme de saint Thomas*, 2^e éd., Paris, 1924.
 — — *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*. B. G. P. M., VI, 6.
 — — *L'être et l'esprit*. Revue de Philosophie, 1910.
- SALIBA. — *Études sur la Métaphysique d'Avicenne*. Paris, 1926.
- SALMATICENSES. — *Cursus theologicus*. Ed. V. Palme et Marietti, 1870.
- SCHNEIDER. — *Die Psychologie Alberts des Grossen*. B. G. P. M., IV, 5.
- SENTRONL. — *Kant et Aristote*. Paris et Louvain, 1913.
- SERTILLANGES. — *Saint Thomas d'Aquin*. 2^e éd., Paris, 1925.
- SPEITTMANN. — *J. Pechami Quaestiones tractantes de anima*. B. G. P. M., XXI, 5, 6.
- SYNAVE. — *Le problème chronologique des Questions disputées de saint Thomas d'Aquin*. Revue thomiste, 1926.
 — — *Compte rendu de Pelster, la Quaestio disputata de saint Thomas « De unione verbi incarnati »*. Bulletin thomiste, 1926.
- THERY. — *Autour du décret de 1210 : I. David de Dinant*. Le Saulchoir, 1925 (Bibliothèque thomiste, VI).
- D. THOMAE AQUINATIS. — *Opera omnia... studio et labore*, Ed. Fretti et P. Mari. Parisiis, Vivès, 1831-1879.
 — — *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, cura ac studio. R. Cathala. Taurini, 1925.
- TOURON. — *La vie de saint Thomas d'Aquin avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages*. Paris, 1737.
- VALENSIN. — *A travers la Métaphysique*. Paris, 1925.
- WITTMANN. — *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol*. B. G. P. M., III, 3.
- DE WULF. — *Le problème des universaux dans son évolution historique du IX^e au XIII^e siècle*. Archiv. für die Geschichte der Philosophie, 1896.
 — — *Le Traité de unitate formae de Gilles de Lessines*. Louvain, 1901 (Les Philosophes belges, t. I).
 — — *Y eut-il une philosophie scolastique ?* Revue néo-scholastique de philosophie, 1927.
 — — *Histoire de la Philosophie scolastique*. 2^e éd. Paris et Louvain, 1925

INTRODUCTION

I. — Nous nous proposons d'analyser dans les pages qui suivent les principes métaphysiques qui entrent dans la constitution de l'essence et de l'existence de l'être concret. Les études que nous allons entreprendre portent donc sur des doctrines qui sont vraiment au centre du système thomiste ; quiconque a voulu s'appliquer à l'étude de ce système a dû réfléchir aux rapports de l'essence de l'existence, de la matière et de la forme, de l'essence et des puissances, etc... Les exposés de ces doctrines ne manquent pas ; nous avons pensé cependant qu'il y avait place encore pour un travail d'ensemble, et nous voudrions indiquer d'abord dans quel esprit nous l'avons conçu.

Ce serait un objet d'étude d'une très grande richesse que de réfléchir sur la fortune singulière de la doctrine thomiste à travers les âges. Cette doctrine a été toujours gardée dans l'Ordre même de saint Thomas et, avec les vicissitudes que l'on sait, dans l'Église ; pourtant, pendant plusieurs siècles au moins, la pensée philosophique s'est développée comme si le thomisme n'existait pas. C'est un fait digne de remarque de voir coexister dans une même civilisation, et très souvent dans la même inspiration chrétienne, des philosophies si opposées ou qui s'ignorent entièrement. Nous avons été souvent frappé, en retrouvant les textes de l'histoire médiévale dans les éditions du xvi^e, du xvii^e, du xviii^e siècle même, de constater que, par ailleurs, l'histoire nous a conservé peu de souvenirs de cette vie intellectuelle que supposent pourtant de telles éditions. Sans doute, en lisant Leibniz nous retrouvions souvent des allusions aux docteurs médiévaux, mais Leibniz, comme on l'a si bien dit, est « un véritable in-folio d'humanité ». En dehors de lui et de quelques autres, il faut penser que la réflexion scolastique, et plus particulièrement thomiste, ne se développait que dans des milieux assez fermés. Cependant à cette réflexion nous devons encore beaucoup. Pour les sujets qui nous intéressent ici en particulier, les analyses des grands commentateurs nous ont bien souvent ouvert les horizons les plus vastes. Seulement ces commentateurs ne se sont pas placés d'ordinaire à un point de vue historique, ou du moins ils ne se sont pas placés délibérément à ce point de vue, avec toute la rigueur et les exigences que cette méthode comporte. Chez deux d'entre eux en particulier,

Cajétan et Denys le Chartreux, nous avons souvent trouvé des renseignements ou des suggestions qui nous ont guidé dans l'analyse historique que nous avions entreprise. Il n'en reste pas moins que toutes ces indications demandaient à être complétées, ou simplement, dans d'autres cas, mises en pleine lumière.

On ne conteste plus aujourd'hui que l'histoire médiévale doive être traitée avec les mêmes méthodes que celles des autres périodes de la philosophie ; ces études ne servent pas à satisfaire une curiosité en quelque sorte extérieure aux œuvres elles-mêmes, mais elles nous servent, par le moyen de l'histoire, à pénétrer dans une intelligence plus profonde des doctrines, et c'est s'interdire de comprendre pleinement les parties maîtresses des systèmes scolastiques que de refuser de se placer à ce point de vue. On sait de quel profit ont été les travaux récents de M. Gilson. Ces études, souvent complétées par des renseignements inédits, nous ont aidé à voir plus clair, bienfait inappréciable, et, si ce travail n'en était pas jugé indigne, nous aimerions à dire qu'il procède d'une même inspiration et cherche à appliquer une méthode semblable.

Or il nous a semblé justement que les problèmes que nous posons ici n'avaient pas encore été examinés à ce point de vue. M. Gilson s'est attaché plus particulièrement jusqu'ici à la philosophie de la connaissance, et, dans la mesure où cette philosophie en procède, à l'ontologie. On trouve, il est vrai, des exposés récents sur la philosophie première ; ils sont très souvent d'une grande pénétration, mais leur principal mérite c'est de reprendre les analyses des grands commentateurs, dans l'esprit que nous définirions plus haut, et sans insister, comme il conviendrait parfois, sur les indications historiques indispensables. Nous allons donc faire servir l'analyse historique à l'interprétation des principes premiers de l'ontologie, en essayant de rendre ainsi à plusieurs de ces thèses scolastiques quelque chose de leur originalité et de leur prix. Notre but n'est donc pas double, historique et doctrinal ; l'histoire, à nos yeux, n'intervient que comme un moyen de fixer le sens des points de doctrine qui nous semblaient obscurs ou délicats. Le lecteur ne trouvera donc pas dans ces pages les renseignements complets qu'il pourrait attendre. De l'enquête à laquelle nous nous sommes livré, nous ne donnons que les résultats qui nous ont paru nécessaires à quelque titre à notre exposé philosophique. Nous nous permettons donc de faire nous-même un choix entre les doctrines, de faire intervenir ici Maimonide ou Avicenne, ailleurs Guillaume d'Auvergne ou Avicébron, etc..., sans indiquer dans tous les cas la position de chacun de ces philosophes. Nous savons les inconvénients de cette méthode et ce qu'elle pourrait avoir au premier abord de surprenant. Nous nous sommes décidé pourtant à la suivre tout au long de cet exposé, parce qu'elle est la mieux adaptée au but précis que nous nous sommes proposé. Au reste, nous avons conscience de suivre ici une méthode que l'on trouve appliquée

chez saint Thomas lui-même avec une maîtrise inégalable. Il choisit parmi les doctrines de ses devanciers celles qui lui paraissent avoir à chaque occasion une signification particulièrement intéressante et les ordonne avec une sûreté qui est, à nos yeux, un des traits de son génie.

Essayons donc, avant d'entrer dans ce qui constitue plus précisément notre sujet, de préciser la signification de cette attitude ontologique, dans laquelle nous allons nous placer à la suite de saint Thomas.

Les sciences s'ordonnent suivant une hiérarchie qui dépend de l'universalité de leur objet. Or, la métaphysique est la science régulatrice première, parce qu'elle traite de l'objet le plus universel : cet objet c'est l'être même. Saint Thomas prend soin de retracer souvent les progrès de l'esprit humain ; l'histoire de la philosophie est celle de ces étapes par laquelle on parvient à une rectitude absolue qui ne doit plus guère être abandonnée par la suite (1). La pensée humaine ne s'élève que difficilement à ce troisième degré d'abstraction, distingué par Aristote, dans lequel on saisit l'être en tant que tel et ce qui lui appartient par soi. Ce lent progrès de la réflexion correspond à l'ordre naturel de la connaissance humaine. Le point de départ de cette connaissance, c'est toujours l'expérience sensible ; aussi voyons-nous les premiers philosophes occupés surtout de l'aspect sensible du réel. Ils considèrent presque exclusivement les formes accidentelles qui sont, en effet, les plus proches de la sensation. De ce point de vue, la matière devenait la seule substance et la seule cause de l'origine des choses. Leurs successeurs se sont élevés à la considération, non plus seulement des formes accidentelles, mais encore des formes substantielles ; pourtant ils ne les ont pas saisies d'une façon universelle ; ainsi ils indiquaient le rôle des causes efficientes qui transforment la matière, mais qui n'exercent point leur causalité sur la profondeur et l'unité absolue de l'être. Platon et Aristote s'élevèrent enfin à la *consideratio totius esse universalis*. De là naquit la métaphysique. L'être est, en effet, le premier objet de notre pensée ; tout ce que nous pouvons saisir est toujours ramené à une modalité de l'être, et toutes les autres notions doivent se résoudre en cette nature universelle. *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens, ut Avicenna dicit* (2). La démonstration qu'en donne saint Thomas revient toujours pour l'essentiel à ceci : l'être n'est pas un genre que nous puissions abstraire parfaitement de ses espèces et auquel par suite des perfections et intrinsèques viendraient s'ajouter, comme les différences s'ajoutent aux genres, comme la raison s'ajoute à l'animalité. En effet, quoi que nous puissions considérer, tout cela est encore de l'être ; une différence

(1) *Summ. theol.* I^a, q. 44, a. 2 — *De Pot.*, q. 3, a. 5.

(2) *De Ver.*, q. 1, a. 1.

ne peut pas s'ajouter à l'être parce qu'il faudrait qu'elle soit à l'avance déjà elle-même de l'être (1). L'être possible, l'être idéal, la pensée, tout cela est encore considéré d'une certaine façon comme étant ; c'est pourquoi la science première est celle qui considère cette notion la plus universelle et qui se retrouve dans toutes les autres. C'est dire que cette attitude ontologique suppose une première vérité dont nous allons bientôt montrer la signification : l'être est une notion analogique.

S'il est vrai que rien ne peut ajouter à l'être qui ne soit déjà de l'être, il reste cependant que certaines notions qui ont la même universalité peuvent s'en distinguer en raison (2). Ce sont l'un, le vrai, le bien, dont saint Thomas nous montre la procession idéale. Ce qui ne diffère de l'être qu'en raison, ce peut être en premier lieu une négation, ainsi l'unité indique dans la substance l'absence de division ; c'est ainsi une notion négative. A un autre point de vue, les notions transcendantes peuvent indiquer des relations dont la première est la relation de l'être à la pensée exprimée par le vrai. Chaque chose est dite vraie en tant qu'elle est mise en rapport, ou peut être mise en rapport, avec la pensée ; c'est pourquoi tous ceux qui définissent la vérité font entrer l'intelligence dans cette définition. Le bien désigne, par contre, le rapport à la volonté sensible ou rationnelle ; mais il y a une grande différence entre ces deux notions (3). La perfection que désigne le bien précède en un certain sens celle que désigne le vrai. Cette dernière perfection ne se rencontre, en effet, que chez les êtres qui sont capables de recevoir

(1) « Nulla autem differentia potest accipi de qua non praedicatur ens et unum. » *In III Met.*, lect. 8, 405. Pour le commentaire sur la Métaphysique, nous citerons d'après l'édition du P. Cathala, Turin, 1925. « Ostendit autem Philosophus quod ens non potest esse genus alicujus ; omne enim genus habet differentias quae sunt extra essentiam generis. Nulla autem differentia potest inveniri quae esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia. » 1^a q. 3, a. 5. « Nec intelligendum est quod ei quod dico esse aliquid addatur quod sit eo formalius ipsum determinans, sicut actus potentiam : esse enim secundum quod hujusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso nisi non ens quod non potest esse nec forma nec materia. » *De Pot.*, q. 7, a. 3, ad 9. Cf. *Cont. Genl.* I, 25 *Met.* III. 3, 998, b, 17. οὐχ οἰόντες δὲ τῶν ὄντων οὐτε τὸ ἐν οὐτε τὸ ὄν εἶναι γένος· ἀνάγκη μὲν γὰρ τὰς διαφορὰς ἐκαστοῦ γένους καὶ εἶναι καὶ μίαν εἶναι ἐκάστην. Dans le texte du *De Veritate* que nous venons de citer, saint Thomas nous renvoie à Avicenne. Il est facile de se reporter aux textes auxquels il fait allusion et que M. Gilson cite dans une de ses récentes études. « Ens est res et necessaria talia sunt quae statim imprimuntur in anima impressione quae non acquiruntur ex aliis notioribus se », etc. *Met. tr.* 1., cap. 6, p. 72 r. b, cité par GILSON : *Avicenne et le point de départ de Duns Scot.* Arch. Hist. Doctr., 1927, p. 108. Avicenne précise sa pensée en ajoutant que cette notion première d'être n'a pas l'universalité d'un genre. « Dicemus igitur nunc quod quamvis eis sicut scisti non sit genus nec praedicatum aequaliter de his quae sub eo sunt, tamen est intentio in qua conveniunt prius et posterius. » Ibid. v. b, Par delà Avicenne c'est la doctrine d'Aristote que nous retrouvons ici ; cette thèse péripatéticienne joue, on le voit, un très grand rôle dans la pensée de saint Thomas.

(2) Cf. *In I Sent.*, d. 8. q. 1, a. 3, — 1^a, q. 5, a. 1. ; q. 11, a. 1 — *De Ver.*, q. 21, a. 1 — *In III Met.*, lect. 12, 13.

(3) *De Ver.*, q. 21, a. 3.

l'être, non pas dans sa nature propre, mais dans cette nature seconde que l'on appelle l'être intentionnel ; par contre, la volonté, en suivant l'attrait du bien, se porte vers les choses en tant qu'elles subsistent en elles-mêmes ; c'est pourquoi si tous les êtres ne connaissent pas le vrai, tous du moins aiment en un sens le bien. Il faut même dire de la matière et de la puissance, qui n'existent pas en acte, qu'elles désirent la forme ou l'acte. C'est à ce point de vue que se plaçaient les Platoniciens pour soutenir que le bien a plus d'extension que l'être, puisque le bien, qui peut s'attribuer à la puissance et à la matière, est ainsi antérieur à l'existence en acte (1). On voit quelle est aux yeux de saint Thomas leur méprise : c'est que la puissance, dont on dit qu'elle s'oriente au bien, est encore de l'être ; l'on ne pourrait établir la priorité absolue du bien que si, par ailleurs, on ramenait la matière et la privation au non-être, détruisant justement ainsi une des premières vérités de l'ontologie.

Si donc on veut conserver à la métaphysique son caractère de science première, il faut dire que son objet propre c'est l'être. La philosophie première est une ontologie. Sans doute, nous ne sommes pas là en présence d'un caractère qui suffise à marquer l'originalité du thomisme ; cette attitude, dans laquelle la philosophie moderne éprouve tant de peine à se placer, était, au contraire, celle de toutes les philosophies médiévales et, au moins d'une façon générale, celle des philosophies antiques. Pourtant l'originalité du thomisme se montrerait peut-être par la netteté avec laquelle le système maintient, dès son point de départ, la priorité de la notion d'être. En effet, si les notions transcendantes que nous venons de distinguer, l'un le bien, le vrai, sont subordonnées à la notion d'être, mais ont pourtant la même universalité, la réflexion ne pourrait-elle pas prendre comme idée directrice l'une ou l'autre d'entre elles ? On construirait ainsi une philosophie à partir de la notion de bien plutôt que de la notion d'être. On a parfois indiqué que cette option initiale permettrait de marquer nettement la distinction philosophique de l'augustinisme et du thomisme. Nous pensons, en effet, que c'est là une distinction importante dont il faut essayer de marquer le sens.

A vrai dire, le domaine le plus favorable pour essayer de préciser l'opposition de ces deux doctrines, c'est celui de la réflexion sur les rapports de la nature et de la grâce, de la raison et de la foi, en un mot la signification et la nature d'une philosophie chrétienne. Mais pour s'en tenir à un plan purement philosophique, le thomisme procède peut-être encore d'un esprit original, que nous allons essayer de définir. Il faut bien remarquer toutefois que le concept d'augustinisme est mal fixé ; nous rapportons d'une façon générale à cette inspiration les philosophies en fonction desquelles s'est établie la réforme thomiste,

(1) Ibid., a. 2. Cf. *infra*, p. 212.

ou qui ont continué à organiser la pensée chrétienne selon des principes différents de ceux que le thomisme apportait. Il va sans dire également que l'opposition qu'il faudrait ici marquer est plus une opposition de tendances et de directions que de positions bien nettes. Si le thomisme est une philosophie très élaborée, il n'en va pas toujours de même de celle de ses adversaires, et il faut dire de ces philosophies ce que saint Bonaventure rapportait de saint Augustin lui-même : *Plus dicens et minus volens intelligi* (1).

Voici, par exemple, une doctrine qui représente certaines de ces tendances dites augustinienes, et par rapport à laquelle il est toujours important de situer la réforme thomiste : c'est celle de Guillaume d'Auvergne. Une de ses préoccupations essentielles consiste à montrer l'opposition qui existe entre les exigences de la pensée chrétienne et la philosophie des docteurs arabes inspirés d'Aristote : *Aristoteles et sequaces ejus*. Le principe de la réfutation d'Aristote est toujours le suivant : il s'agit de montrer *quantum detraxit gloriae Creatoris* (2). Autrement dit, l'explication se fait toujours du point de vue de la volonté de Dieu, qui est de réaliser sa gloire ; aussi qui ignorerait ce principe se condamnerait à l'erreur. Telle est précisément l'attitude de ceux qui sur les choses ne peuvent se placer qu'au point de vue de ces choses mêmes. Ce qui convient aux philosophes, c'est de s'élever toujours aux raisons les plus hautes, et les raisons métaphysiques des choses sont dans la liberté du vouloir divin. *Neque enim aliud est mundus vel creaturae universitas quam redundantia quaedam primi et universalis fontis bonitatis, qui est creator benedictus et sublimis* (3).

Connaître les choses c'est donc les rapporter à leur première cause qui est Dieu, ou encore le Bien. On comprend assez comment de tels principes favorisent la conscience chrétienne, et quel peut être leur succès. Pour préciser encore, il faut dire que l'on donne des choses une explication véritable, lorsqu'on les rapporte à l'Amour. La philosophie de saint Bonaventure, tout orientée vers la définition et la possession de la paix par le moyen de la sagesse, se présente peut-être comme l'expression la plus achevée de ces tendances (4). Mais elle est précédée de

(1) *In II. Sent.* d. 33, a. 3, q. 1, ad 1. Cité par GRABMANN. *Rev. de Ph.*, 1929, p. 14.

(2) « Verum scire debes quoniam intolerabiliter detrahit gloriae Creatoris, quia aufert ei tot millia animarum in altera vita, nec ab ipsis est magnificandus et collaudandus est sine fine — *De universo secundae partis. Pars 1*, c. 11, ed. 1674, t. I, p. 819 ». « E quibus etiam innotescit tibi quantum detraxit Aristoteles et sequaces ejus magnificientiae et gloriae Creatoris in positione solitudinis et singularitatis primae intelligentiae. » *Ibid.*, p. 819 b.

(3) *Ibid.*, 1^{re} partis, *Pars 1*, c. 11, p. 605 b.

(4) Voir le commentaire du célèbre principe : « Attribuere quod est Dei creaturae periculum est. » GILSON. *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 457 sv. Ou bien encore : « In omni boni operis initio ille est invocandus, a quo omne bonum originaliter progreditur, per quem omne bonum exemplariter producitur, et ad quem omne bonum finaliter reducit » *Soliloquium*, prol. Cf. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, p. 291, 2.

beaucoup d'autres et d'abord de celle d'Alexandre de Hales (1). Dans l'ordre dominicain, avant la réforme thomiste, nous trouvons encore un témoignage intéressant de ce que nous nommons ici augustinisme chez Hugues de Saint-Cher. Dans l'univers, on peut considérer trois choses : *quod est, quomodo est, propter quid est*. Ceux qui se sont placés au premier point de vue, ont abusé des créatures ; les philosophes, il est vrai, ont étudié le comment des choses, mais leur réflexion n'est pour nous que vanité et curiosité. Les vrais sages sont ceux qui se placent au point de vue de la cause finale et qui n'ignorent pas que Dieu a tout fait pour sa gloire : *Nec latuit eos quia propter suam bonitatem fecit Deus omnia et propter suorum utilitatem. Hi sunt viri spirituales, sic utentes hoc mundo quasi non utentes* (2). Beaucoup d'autres synthèses resteront par la suite animées du même esprit, et même celle de Duns Scot cherchera après le succès du thomisme à reprendre le principe de la sagesse chrétienne pour comprendre les œuvres de Dieu : *Qui amat se primo ordinate et per consequens non inordinate zelando vel invidendo, secundo vult habere alios diligentes* (3). Bien longtemps après le moyen âge, toutes les doc-

(1) Les éditeurs de Quarrachi ont noté ces principes avec la plus grande précision : « Cum insuper philosophi negotium sit in causis inquirendis, saepissime doctor irrefragabilis ad causam superiorem dispositionemque divinae voluntatis praesertim ad bonitatem increatam respicit. Proinde philosophos improbat qui rationem materiae vel physicas inferioresque causas non transcendentes, aeternitatem mundi et motus docuerunt et creationem ignoraverunt. » *Alexandri de Hales, Summa Theologica*. Quarrachi 1928, t. II, Prolegomena, p. XXXIII.

(2) « Principium verborum tuorum veritas, Deus Pater, immo et operum. Scriptum est enim : Sermo tuus veritas est, Joan. 17. Cogita ergo rerum principium, quod est nihil, et lauda potentiam ; attende ordinem et mirare sapientiam, considera finem et occurrit tam benigna utilitas, quam utilis benignitas Creatoris. Nam sua bonitate et nostra utilitate fecit omnia Deus. Ergo tria debent in rerum universitate attendi : quid est, quomodo est, propter quid est unumquodque. Sed fuerunt quidam qui primum tantum attendentes et alia negligentes, abusi sunt creaturis in eis penitus delectantes, unde et dicunt : fruamur bonis, quae sunt, et utamur creatura, tanquam in juventute celeriter, Sap. 2. Qui dicti sunt voluptuosi de quibus dicit Tullius ad Brutum : voluptatem summum bonorum esse vox pecudum videtur esse, non hominum. Legimus etiam nonnullos fuisse quibus unica fuit sollicitudo modum et ordinem investigare sanctorum, ad quid facta sunt, inquirere negligentes, cibo quidem parcissimi atque vilissimo contenti, unde et se philosophos nominaverunt ; sed a nobis vani et curiosi rectius appellantur. Unde Apost. : evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum : dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt, Rom. 1. Utrisque successerunt viri prudentes, qui et facta et factorum ordinem diligentius transeuntes, ad quid facta essent, inquirere studuerunt. Nec latuit eos, quia propter suam bonitatem fecit Deus omnia et propter suorum utilitatem. Hi sunt viri spirituales, sic utentes hoc mundo quasi non utentes. Primi voluptate, secundi vanitate, tertii veritate sunt repleti. Si vis ergo ad notitiam veritatis incipe transilire ut nec affectu concupiscentia creaturarum, sicut in voluptuosis, nec investigatio, sicut in curiosis, detineat intellectum. Sic fecerunt tertii qui per Scripturam nobis agnitam veritatem communicantes, sacram doctrinam sub certis limitibus tradiderunt. » HUGONIS A SANCTO CHARO. *In universum vetus et novum Testamentum*. Venetiis 1732, t. I, prologus. Sur cet auteur, cf. MARTIN, *Quelques premiers maîtres de Paris et d'Oxford*, Rev. Sc. Phil. 1920, p. 561-63.

(3) Oxon., III, dist. 32, q. 1, n. 6, cité par E. LONGPRÉ. *La philosophie de Duns Scot*, p. 140.

trines qui se diront augustinienne resteront fidèles à cette inspiration essentielle. Ainsi la doctrine de Port-Royal. « Arnauld revendiquait pour les disciples de saint Augustin l'honneur d'avoir compris mieux qu'aucune autre doctrine théologique cette idée de la charité et de l'amour qui fait l'essence de la religion chrétienne et sa beauté (1). » Pascal enfin exprime la pensée commune pour la transmettre à la philosophie moderne : « Tout ce qui ne va pas à la charité figure (2) ».

Telle est donc l'attitude commune de la philosophie chrétienne. On ne saurait méconnaître que de tels principes se retrouvent aussi très fréquemment rappelés dans le thomisme. Nous aurons plusieurs fois l'occasion de les mettre en lumière. Ainsi, lorsqu'il examine le problème de la création, saint Thomas montre avec beaucoup de force que l'erreur des philosophes arabes vient de ce qu'ils ont voulu interpréter l'action divine comme une action *per modum naturae* et non *per modum voluntatis*. La philosophie est chez saint Thomas, au même titre qu'elle l'était chez saint Bonaventure, orientée vers la paix de l'âme et la connaissance intellectuelle vers la charité. On trouvera fréquemment dans le texte de la Somme des formules d'une grande plénitude spirituelle et qui procèdent de la même intensité de charité. Le Verbe qu'il faut contempler dans ses œuvres, n'est pas seulement intelligence, mais il est Amour. *Filius est Verbum non quaecumque sed spirans amorem* (3). Où donc est la nouveauté de la doctrine thomiste ? Peut-être pourrions-nous la marquer de la façon suivante : c'est que, dirions-nous, les explications que nous venons de rappeler sont des explications par la fin. Connaître les choses, c'est déterminer l'intention de leur premier agent qui est Dieu. Cette explication n'est pas fausse, elle est même indispensable, elle est seule complète, puisque nous ne pouvons vraiment connaître le sens de l'univers que si nous savons par révélation la destinée à laquelle Dieu a voulu effectivement appeler la nature humaine. Seulement, si une telle explication est indispensable, le thomisme consisterait peut-être à dire d'une façon plus nette et plus délibérée qu'on ne le disait jusqu'alors que cette explication ne doit jamais être première ; elle suppose, au préalable, une considération des choses quant à leur être, non du point de vue de la cause finale, mais du point de vue de la cause formelle. C'est là ce qu'on peut appeler ontologie et c'est là ce qui constitue la tâche propre du philosophe. Cette analyse de l'être nous conduira elle-même à faire intervenir à son moment la considération de la volonté divine dans l'origine des choses, de sorte que les deux points de vue finalement se rejoignent. Les distinctions que nous indi-

(1) Cité par LAPORTE. *Pascal et la doctrine de Port-Royal*, Rev. Met., 1923, p. 261.

(2) *Pensées*, éd. Brunschvicg, fr. 670.

(3) *Summ. theol.* I^a, q. 43, a. 5, ad. 2. Noter encore dans ce même texte cette belle formule : « Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus qua prorumpat in affectum amoris. »

quons ici ne doivent certes pas être prises d'une façon tranchée ; nous voulons indiquer seulement des directions dans lesquelles l'une et l'autre de ces doctrines s'engagent plus volontiers (1).

Peut-être arriverons-nous encore à mieux marquer la signification de la doctrine thomiste en la comparant à celle de l'un des plus importants de ses devanciers, Maimonide. La doctrine de l'éternité du monde est une pierre de touche pour marquer la signification des philosophies médiévales ; or, cette doctrine se trouve rigoureusement identique chez le philosophe juif et chez saint Thomas. Maimonide oriente sa pensée tout entière contre les thèses de Motecallemin, dont il nous donne un exposé fidèle. « En somme, tous les anciens Musulmans, ne s'attachèrent pas d'abord dans leurs propositions à ce qui est manifeste dans l'être ; mais ils considéraient comment l'être devait exister, pour qu'il pût servir de preuve à la vérité de leur opinion, ou du moins ne pas la renverser (2). » Or en quoi consiste cette opinion ? « La chose qui leur est commune à tous, c'est d'établir tout d'abord la nouveauté du monde au moyen de laquelle il est avéré que Dieu existe (3). » En face de cette

(1) On ne saurait, par ailleurs, opposer d'une façon suffisante saint Thomas et saint Bonaventure en insistant sur le symbolisme qui se rencontre chez celui-ci dans l'étude de la nature. Les mêmes principes d'explication se retrouvent dans les sermons de saint Thomas. En voici un exemple : *Sermo XXVII de dominica tertia post octavam Epiphaniae, ex Evangelico*. « Ascendente Jesu in naviculam secuti sunt eum discipuli ejus. Moraliter per naviculam intelligitur sanctitas vitae... Ratione materiae constat navis ex ligno, ferro, stupa, pice. Per lignum intelligitur justitia, quia per Christum fit justitia. Per ferrum propter soliditatem intelligitur fortitudo. Per stupam qua alligantur verbera intelligitur temperentia qua vulnus carnalis concupiscentiae alligitur. Per picem intelligitur caritas quae est nexus animarum ». *Opusculum IV. Sermones festivi*. Vives, t. 29, p. 209. Chez saint Thomas toutefois l'emploi de ce symbolisme ne justifie aucunement une critique de la philosophie naturelle. Il apparaît donc bien difficile de trouver dans des thèses particulières l'opposition entre les deux doctrines. L'interprétation que nous présentons plus haut pourrait être précisée si l'on voulait tenir compte ici de considérations psychologiques qui nous paraissent essentielles. M. Gilson écrit : « Métaphysique de sa propre conversion, la doctrine d'Augustin reste par excellence la métaphysique de la conversion. » *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 299. Saint Augustin prend donc les choses d'une façon concrète, ce qui est le point de vue de l'expérience. Par exemple, le problème de la possibilité d'une nature pure ne l'intéresse pas en lui-même ; en fait, la nature, c'est cet état d'incertitude, cette *desperatio inveniendi verum*, dans lesquels il était lui-même, où les Platoniciens le laissaient. L'abstraction qui distingue légitimement cet état de nature, sans le réaliser en fait, ne correspond pour lui à aucun problème. De même ce qu'est le monde, c'est, en dernière analyse, ce qui correspond à la volonté divine, ou bien encore, nous verrons que les puissances de l'âme ne se distinguent pas en fait de l'âme, quel que soit par ailleurs le rapport de ces puissances à l'essence elle-même. En un mot, la philosophie de saint Augustin se place au point de vue de l'expérience et du concret, la philosophie de saint Thomas se place au point de vue de l'analyse des essences et de l'abstraction provisoire, ce qui est le point de vue ontologique. Il est donc vain de vouloir chercher une opposition entre deux doctrines, dont l'attitude n'est pas la même, mais qui sauvegardent finalement les mêmes vérités.

(2) *Guide des Egarés*, éd. Munk, 1866, t. I, p. 344.

(3) *Ibid.*, 346.

conception il en est une autre qui est celle d'Aristote : Le monde est nécessaire, il est éternel. Maimonide prétend bien critiquer l'une et l'autre de ces thèses, « quand on cherche à argumenter de la nature de l'être (1) »... « au moyen de propositions philosophiques puisées dans la nature de l'être (2) ». On voit que les Motecallemin n'ont pas eu un tel souci. Maimonide retrouvera pourtant la vérité de leurs conclusions, mais par une toute autre méthode, par une analyse scrupuleuse de la nature universelle de l'être. On reconnaît ici pour l'essentiel la méthode de saint Thomas. C'est par une attitude de ce genre que nous proposons de définir cette « honnêteté intellectuelle », cette soumission aux exigences du réel et de la raison, dans lesquelles M. Gilson reconnaît la signification historique du thomisme (3).

L'étude que nous allons entreprendre porte sur quelques-uns des principes essentiels de cette ontologie dont nous venons de définir la portée. Or, la philosophie première ne peut se construire que par un certain nombre de notions ou de principes qu'il convient d'établir tout d'abord. En premier lieu, il faut mettre, nous semble-t-il, la notion d'analogie, puis la distinction de la puissance de l'acte. Nous retrouverons souvent ses thèses par la suite, mais comme il n'entre pas dans notre plan de présenter une analyse détaillée et rigoureusement historique de ces notions, nous indiquerons ici, très brièvement, quelle est leur signification dans le système thomiste.

II. — Saint Thomas a toujours utilisé la distinction classique entre trois modes d'attribution, univoque, équivoque, analogue. On la rencontre pour la première fois dans le *De Principiis naturae* (4). Une perfection, dirons-nous, est univoque, lorsqu'elle se rencontre de la même manière en plusieurs êtres, *secundum idem nomen et rationem*, comme entre les espèces d'un genre. L'essence désignée par le terme équivoque est au contraire différente dans chacun des êtres où elle se réalise, *secundum idem nomen et diversam rationem*. Des perfections analogues sont telles que les essences auxquelles elles se rapportent, différentes en elles-mêmes, demeurent semblables à un point de vue, c'est-à-dire suivant un rapport. Telle est la définition constante que saint Thomas donne : *analogice, id est secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum* (5). Deux remarques sont, ici particulièrement importantes. D'abord il convient de bien saisir, comme nous le faisons plus haut à propos de la notion d'être, la différence entre une notion analogique et un genre. Le

(1) Ibid., 125.

(2) Ibid., 147.

(3) *Etudes de Philosophie Médiévale*, p. 124.

(4) *De Pr. nat.* V. t. 27, p. 486, a.

(5) *Cont. Gent.*, I, 34 — « secundum analogiam quod nihil est dictu quam secundum proportionem ». *De Ver.*, q. 2, a. 11.

genre ne contient que virtuellement ses espèces, les différences s'ajoutent à lui du dehors, ainsi la raison s'ajoute à l'animalité ; mais le concept analogique contient actuellement des réalités auxquelles il s'applique, il les désigne implicitement, et les désignera séparément si l'on pense à part chacun des termes analogues (1). Prenons, par exemple, un concept analogique : la Sagesse ; elle désigne une connaissance universelle des choses ; mais cette connaissance peut être causée par les choses, ou bien au contraire elle peut être une connaissance créatrice ; lorsque je pense à la sagesse, je ne fais pas intervenir spécialement l'idée d'une sagesse divine, ou d'une sagesse créée, mais pourtant je ne peux faire parfaitement abstraction de ces deux modes sous lesquels se réalise cette notion. Ce serait là, à notre sens, le point de vue le plus exact par où l'on pourrait saisir la signification de l'analogie. En deuxième lieu, il faut remarquer que tout concept analogique se dit par référence à un premier terme dans lequel la notion se réalise d'une façon parfaite (2) ; ce caractère se rencontre dans chacune des formes de l'analogie qu'il nous reste à distinguer.

Un des premiers textes de saint Thomas qui se trouve au *de Veritate* présente à ce point de vue un très grand intérêt (3). Deux formes analogiques y sont distinguées ; elles reçoivent un nom qui est demeuré classique dans l'Ecole, mais reproduit assez rarement dans l'œuvre même de saint Thomas. L'analogie peut être de proportion ou de proportionnalité. Dans le premier cas, une notion s'attribue à deux choses qui ont entre elles un rapport, ainsi l'être s'attribue à la substance et à l'accident, parce que l'accident se rapporte à la substance. Dans le deuxième cas, l'analogie suppose seulement une ressemblance entre deux rapports ; ainsi le mot vision se dit à la fois d'une vision corporelle et intellectuelle, ou bien encore, *sicut tranquillitas ad mare et serenitas ad aërem*. Les textes postérieurs font parfois intervenir une nouvelle distinction dans ce que nous avons appelé l'analogie d'attribution. Une

(1) On trouvera un excellent exposé de cette doctrine chez le P. GARRIGOU-LAGRANGE. *Dieu, son existence et sa nature*, p. 531, sv.

(2) « Duplex est divisio : una qua dividitur genus univocum in suas species, quae ex aequo participant genus ; sicut animal in bovem et equum ; alia est divisio communis analogi in ea de quibus dicitur, sicut ens dividitur in substantiam et accidentis, et per potentiam et actum, et in talibus ratio communis perfecte salvatur in uno ; in aliis autem secundum quid et per posterius. » *De Malo*, q. 7, a. 1, ad. 1.

(3) « Convenientia enim secundum proportionem potest esse duplex ; et secundum hoc duplex attenditur analogiae communitas. Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem ; sicut binarius cum unitate, eo quod est ejus duplum ; convenientia etiam quandoque attenditur duorum ad invicem, inter quae non sit proportio, sed magis similitudo duarum ad invicem proportionum, sicut senarius convenit cum quaternario, ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionalitatis. » *De Ver.*, q. 2, a. 11 — cf. *In V Met.*, lect. 8., 879, *In Ethic Nic.* 1, 7. V. t. 25, p. 251, 252.

notion s'attribue à deux termes par le rapport que chacun d'eux présente envers un même troisième ; ainsi l'être s'attribue à la qualité et à la quantité, par leur rapport commun à la substance. Dans un autre cas, cette notion s'attribue à deux termes, par le rapport de l'un à l'autre : ainsi lorsqu'on dit de la substance et de la quantité qu'elles sont de l'être (1).

Ce qui fonde donc l'analogie c'est toujours le rapport à un premier terme, *dicitur secundum prius et posterius*. Considérons, par exemple, à nouveau la notion d'être, qui nous fournira ici l'exemple de tous le plus précieux. C'est l'existence qui joue ici ce rôle de premier terme dans l'attribution analogique, si bien que toutes les formes de l'être méritent ce nom en tant qu'elles sont en rapport avec l'existence. Ainsi l'accident ne possède l'existence que par l'intermédiaire de la substance ; la substance à son tour ne possède pas l'existence à la façon dont Dieu la possède. C'est la diversité de ces rapports de chaque modalité de l'être à l'acte absolu de l'existence que l'on exprime en parlant d'analogie. *Diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis* (2). Il est donc impossible d'abstraire l'être de ses analogués, et nous retrouvons ici la vue simple, d'origine aristotélicienne, dont nous marquons plus haut l'importance. Ce serait donc se méprendre entièrement sur la signification de cette doctrine que de soutenir, comme on l'a fait récemment, que « des notions analogiques deviennent univoques à un degré plus élevé d'abstraction (3) ». L'être, dit-on, a dans tous les cas une fonction commune qui est d'exclure le néant. Sans doute, mais cette fonction universelle n'est pas univoque. La substance, l'accident, le possible excluent diversement le néant, *secundum prius et posterius* ; ils l'excluent dans la mesure toujours variée ou les uns et les autres se rapportent à l'acte de l'être.

Considérons maintenant d'une façon schématique, après la notion

(1) « Hujus autem praedicationis duplex est modus. Unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquid tertium, sicut ens de qualitate et quantitate per respectum ad substantiam, alius modus est quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate. » *De Pot.*, q. 7, a. 7. Nous retrouvons la même opposition. *Cont. Gent.*, 1, 34. Nous avons négligé jusqu'ici un texte de la première période de l'enseignement de saint Thomas. Dans le prologue du Commentaire des Sentences, la distinction entre les diverses formes d'analogie se trouve prise d'un point de vue que l'on retrouve au *Compendium Theologiae*. Le premier type d'analogie dépend de ce que plusieurs choses participent à une même essence, *secundum prius et posterius*. Le deuxième type d'analogie se rencontre lorsque l'un des termes reçoit de l'autre son être et sa nature : « unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad Deum... E eo enim quod alias res comparamus ad Deum sicut ad suam originem hujusmodi nomina quae significant perfectiones aliarum rerum Deo attribuimus. » *Comp. Th.* 1, 27. C'est là l'analogie de causalité. On trouvera sur ces diverses acceptions des analyses importantes chez le P. BLANCHE. *La notion d'analogie...* Rev. Sc. Phil. et Theol. 1922, p. 170, sv.

(2) *De Pot.*, q. 7, a. 7.

(3) ROUGIER. *La Scolastique et le Thomisme*, p. 186.

d'analogie, la distinction de puissance et d'acte. Nous avons déjà remarqué que nous nous élevons dans la connaissance de l'être à partir des idées qui nous sont immédiatement suggérées par notre expérience sensible ; or, de ce point de vue, l'être nous apparaîtra tout d'abord comme un acte, la notion de puissance est dérivée et relative à la première. Il est impossible de donner de l'acte une définition rigoureuse ; nous sommes, en effet, en présence d'une de ces notions premières auxquelles la définition doit bien s'arrêter, toute procession à l'infini est impossible. Pourtant en nous tenant près de l'expérience sensible, nous appellerons acte, d'abord le mouvement qui nous paraît la forme extérieure et visible de l'être, ensuite nous attribuerons l'acte à l'existence elle-même. Cette notion se dédouble donc, elle devient celle d'*esse* et d'*operatio* (1).

A ce double sens de l'acte correspond une double nature de la puissance. *Potentia activa est ad agere, potentia passiva ad esse* (2). De ces deux notions, c'est celle de puissance active qui est première, et c'est à elle que se ramènent, par réduction, les autres significations. La puissance active désigne, en effet, le principe d'une modification ; or, en tant que cette dernière est reçue dans un sujet, elle implique une puissance passive corrélatrice. La puissance suppose donc une action à laquelle elle se réfère et qui lui donne sa signification. Ces deux idées sont donc corrélatrices, l'une se dit par rapport à l'autre ; elles se distinguent non par le processus qu'elles expriment, qui est unique, tout entier du côté du patient, mais par le sujet que l'une et l'autre affectent (3).

Comment pouvons-nous montrer la nécessité métaphysique de cette notion de puissance ? Il faut ici encore procéder par réduction, d'une façon indirecte, en montrant l'absurdité où l'on se trouverait conduit si l'on refusait de faire une place dans l'analyse de l'être à la puissance. Cette absurdité est double. On aboutirait, en effet, en négligeant la puissance, et en se méprenant sur sa portée exacte, ou bien à admettre que rien n'est impossible en dehors de l'actuel, ou bien inversement que tout est également possible. Ainsi pour négliger d'abord la puissance active, on devrait dire que lorsqu'un être n'agit pas, il est impossible qu'il agisse, puisque nous ne considérons dans cet être que son acte même, *stans semper stabil et sedens semper sedebit* (4). La même conséquence se tirerait de l'analyse de la puissance passive. Dans ce cas, ce n'est pas un aspect extérieur superficiel de l'être que l'on se trouverait conduit à méconnaître, c'est le mouvement et la génération en général. *Non parum quid a natura destruere intendunt. Tollunt enim molum et gene-*

(1) *In IX Met.*, lect. 1, 1773 sv.

(2) *Cont. Gent.*, II, 25, *Primo quidem*.

(3) *In IX Met.*, lect. 1, 1781, 82.

(4) *Ibid.*, lect. 2, 1802.

rationem (1). Aussi bien, c'est par l'analyse du mouvement que ces deux notions nous seront le plus manifestes. Le mouvement, c'est l'acte imparfait, c'est-à-dire encore mêlé de puissance au moment même où il se réalise: « ainsi lorsqu'on le considère par rapport à son acte dernier, il est en puissance ; en tant qu'il est en rapport à quelque chose de plus imparfait, il est en acte. C'est pourquoi le mouvement n'est pas la puissance de ce qui existe en puissance, ni l'acte de ce qui existe en acte, mais l'acte de ce qui existe en puissance ; par ce terme acte, il faut entendre son rapport à une puissance antérieure ; par ce terme puissance, il faut entendre son rapport à un acte ultérieur (2) ».

Saint Thomas reproduit ici littéralement, on le voit, l'analyse aristotélicienne. Ce n'est pas à dire qu'il n'ajoute encore de nombreux éléments à cette analyse ; notre tâche propre sera de montrer la signification précise que prennent les théories thomistes sur l'individuation par exemple, ou la distinction d'essence et d'existence, ou encore l'unité de la forme. Mais le point de départ de saint Thomas sera toujours dans ces interprétations que nous présente Aristote aux premiers livres de la Physique et de la Métaphysique. Nous devons donc rappeler le sens que prennent à la fois chez Aristote et chez saint Thomas ces doctrines classiques. Le problème général que pose la philosophie, c'est celui du devenir ; or, aucun des philosophes qui ont précédé Aristote n'ont pu en donner une solution satisfaisante. Que leur reproche-t-il au juste ? D'abord les premiers Naturalistes ont eu le tort de se placer uniquement au point de vue de la cause matérielle ; ce dont tous les êtres sont constitués, l'être premier d'où ils proviennent, l'être dernier où ils retombent tous, en périssant, voilà à leur avis l'élément et le principe des choses (3). Mais alors il n'y a pas de génération véritable, puisque nous sommes toujours en présence de la même substance. Au reste, ces philosophes ne peuvent manifestement s'en tenir là, et il faut bien considérer une autre sorte de cause, celle d'où naît le mouvement, « car ce n'est pas de lui-même que le sujet produit son propre changement (4) ». Quant à la forme, aucun des premiers philosophes n'en a clairement rendu compte ; ceux qui en parlent le mieux ce sont les partisans des Idées (5), mais ils n'évitent pas les plus grandes difficultés, puisque finalement la forme ou l'essence est pour eux autre chose que ce

(1) Ibid., 1803. Cf. Met. VIII, 3, 1047, a. 14, "Ὡστε οὗτοι οἱ λόγοι, ἐξαιροῦσι καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν· αἰεὶ γὰρ τό τε ἐσθηκὸς ἐσθῆζεται καὶ το καθήμενον καθεδεῖται· οὐ γὰρ ἀναστήσεται ἂν καθεζέται· ἀδύνατον γὰρ ἔσται ἀναστῆναι ὃ γε μὴ δύναται ἀναστῆναι.

(2) In III. Phys., lect., 2, V. t. 22, p. 385.

(3) In I. Met., lect. 4, 74 sv. « Dicit ergo primo, quod plurimi eorum qui primo philosophati sunt de rerum naturis, posuerunt principio omnium esse sola illa, quae reducuntur ad speciem causae materialis, etc. » Ce commentaire correspond à Met. I, 3, 983 b. 650.

(4) Ibid., 984 a. 20.

(5) Ibid., 988, 235 et b. 1.

dont elle est l'essence. Mais la position la plus significative est celle des Eléates. Ils pensent que tout devenir est impossible : selon eux nul être n'est ni engendré ni détruit, parce que ce qui est engendré doit l'être nécessairement ou de l'être ou du non-être, deux solutions également impossibles ; en effet, l'être ne peut être engendré, car il existait déjà, et rien ne peut être engendré du non-être, car il faut quelque chose comme sujet (1). » Mais, ajoute Aristote quelques lignes plus loin, « il aurait suffi de regarder la nature pour dissiper leur méprise (2). » La réflexion ne peut donc aboutir, « car la philosophie des premiers temps a l'air de bégayer au sujet de toutes choses, étant toute jeune et à ses débuts (3) », et comme ajoute encore Aristote, « pendant qu'elle est embarrassée, la pensée est dans le cas d'une personne liée ; dans l'un et l'autre cas, elle est incapable d'avancer (4) ».

Le devenir que nous considérons peut prendre deux formes différentes, la terminologie est entièrement fixée par saint Thomas ; ce sera, d'une part, la génération accidentelle ou alteration et, d'autre part, la génération substantielle. Dans un cas l'action de l'agent s'exerce sur les accidents d'un sujet ; dans l'autre, elle fait apparaître une forme nouvelle, en la tirant de la puissance de la matière. D'une façon générale, le devenir suppose un sujet, mais l'essentiel de la doctrine aristotélécienne, reprise par saint Thomas, consiste à bien distinguer le sujet qu'il fait intervenir, et celui que pouvaient considérer les doctrines antérieures. Ce sujet, dira-t-on, n'existe qu'en puissance. Voici ce qu'il faut entendre par là. Lorsque l'illettré devient lettré, lorsque le méchant devient vertueux, l'accident qui apparaît est la détermination d'un sujet matériel, qui comporte, par la privation, un non-être qui doit être comblé par cette détermination même (5). On voit quel est le point délicat de cette interprétation. Avec sa maîtrise coutumière, Hamelin l'a fort bien aperçu. « Si la détermination que le changement apporte à la matière était en elle, avant le changement, simplement quelque chose qu'elle ne possède

(1) *Phys.* I., 191, a. 23. trad. Carteron, p. 47. Cf. *In I Phys.* lect., 13. « Dixerunt enim quod nihil neque generatur, neque corrumpitur, quod est et contra veritatem et contra naturam. Et ad hoc ponendum, eos infirmitas intellectus coegit, quia nesciunt hanc rationem solvere, per quam videbatur probari quos ens non generetur. Quia si ens fit, aut fit ex ente, aut ex non ente : et utrumque horum videbatur esse impossibile, scilicet quod ens fiat ex ente, et quod fiat ex non ente. Quod namque ex ente aliquid fieri sit impossibile, ex hoc manifestum est, quia id quod est, non fit ; nihil namque est antequam fiat, et ens jam est : ergo non fit. Quod etiam ex non ente aliquid fieri sit impossibile, ex hoc manifestum est, quia oportet aliquid subjici ei quod fit, ut supra ostensum est : et ex nihilo nihil fit : et ex hoc concludebantur quod entis non erat generatio neque corruptio. » V. t. 22, p. 331 b.

(2) *Ibid.*, 198, b. 34.

(3) *Met.* I., 993, a. 15., trad. Colle, p. 37. Cf. *In I Met.*, lect. 17, 272. « Sicut enim pueri de novo loqui incipientes imperfecte et balbutiendo loquuntur, ita philosophia primorum philosophorum nova existens, visa est balbutiendo et imperfecte de omnibus loqui circa principia. »

(4) *Ibid.* II, 995, a. 32.

(5) *Phys.* I, 189, a. 30 sv.

pas, en entendant cette non-possession comme une négative absolue, alors, quand la détermination serait apportée à la matière, elle lui serait étrangère. Pour que la matière se l'approprie, il faut que la détermination ait été en elle avant d'y être. En d'autres termes, la matière, c'est la puissance (1). » Or, supposons que l'on comprenne véritablement le rapport du sujet matériel à ses accidents comme celui de l'indéterminé au déterminé. Le sujet pris à part de ses accidents ne désigne pas une partie à côté d'une autre partie, mais il désigne une réalité, incapable d'exister comme telle, précisément parce qu'elle est indéterminée, et qui se retrouve, au contraire, sous chacune des modalités concrètes qui l'affectent. De sorte que la détermination nouvelle ne lui est pas extérieure, non pas en ce sens qu'elle serait préformée dans le sujet primitif, mais en ce sens que ce sujet lui fournit le principe qu'elle-même vient achever, et sans lequel elle ne serait rien. Dès lors, il devient possible, aux yeux de saint Thomas, de comprendre un changement accidentel, de comprendre en particulier comment le sujet peut devenir autre, et non pas un autre.

Mais il ne faut pas s'en tenir là. Nous rencontrons encore dans notre expérience des générations substantielles. Pour interpréter le changement, nous devons alors tenir compte de deux exigences inverses. D'une part, le sujet primitif du devenir ne doit pas être l'être en acte, parce que, comme l'ont vu les Eléates, il n'y aurait pas alors de nouveauté véritable. D'autre part, s'il n'y a vraiment entre les deux termes du devenir aucun élément permanent, nous ne sommes plus en présence d'un changement, au sens propre du mot, mais seulement d'une substitution. C'est pourquoi nous dirons que le sujet commun n'existe qu'en puissance, et nous l'appellerons matière première (2). Laissons, bien entendu, de côté provisoirement les difficultés que soulève cette notion, nous les retrouverons par la suite et amenées à leur moment. Il nous suffit d'avoir montré comment interviennent dans le système quelques-unes des notions que nous n'abandonnerons plus désormais. La puissance désigne dans l'être cette capacité qui l'ouvre aux influences du dehors, et permet ainsi de le modifier. *In illis solum est mutabilitas in quibus illud quod est possibile in eis potest stare cum non esse* (3). Elle n'est donc pas on ne sait quelle réalité surajoutée à l'acte même de l'être, elle serait plutôt en deçà de cet acte, elle est dans l'indétermination qu'il vient combler. Or, cette indétermination peut être relative, c'est celle du sujet par rapport à ses accidents, ou encore absolue, c'est

(1) *Le Système d'Aristote*, p. 263.

(2) Nous arrivons là à la définition classique de la matière : le sujet immédiat, dont, comme d'une part immanente, elle est produite d'une façon non accidentelle. λέγω γὰρ ἕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἐκάστῳ ἐξ οὗ γίνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκότος. — Phys. I, 192, a. 31.

(3) *Summ. theol.* I^a, q. 9, a. 2.

celle de la matière première. Dans le premier cas, la notion de puissance apparaît lorsque nous voulons interpréter philosophiquement le problème du même et de l'autre ; nous entendons par là le problème qui consiste à rendre compte de ce que l'être peut devenir *autre*, et non pas *un autre*. Dans le deuxième cas, cette même notion de puissance est destinée à rendre compte de la génération substantielle, en évitant soit de tomber dans le dilemme des Eléates, soit de réduire le devenir à une substitution pure et simple.

Il ne suffira pas, bien entendu, de montrer la nécessité métaphysique de la puissance, mais il faudra essayer d'en préciser dans chaque cas la nature. Mais il convient de présenter une remarque générale qui trouvera toujours son emploi. L'idée la plus importante, c'est que la puissance est toujours relative à l'acte, il est vain de vouloir saisir l'une sans l'autre, *cum esse potentia nihil aliud sit quam ordinari in actum* (1). On connaît la formule, dans laquelle Hamelin voyait le meilleur de la pensée aristotélicienne sur notre problème : τὼν πρὸς τῇ ὕλῃ (2). Saint Thomas ne manque pas de mettre en lumière cette idée, *Potentia enim ad actum dicitur correlative* (3). Est-ce à dire que nous pourrions définir entièrement la puissance, ou la matière, par cette idée de relation ? D'abord nous verrons saint Thomas renoncer, à la suite de certaines métaphores d'Aristote, reprises par les Arabes, de faire de la matière quelque chose comme un appétit, un désir. Ensuite il est clair que la puissance ne saurait être une relation ou un rapport sans support. On ne saurait penser entièrement l'une de ces notions par l'intermédiaire de l'autre, et si l'on ne peut identifier puissance et relation, ce n'est pas que l'esprit réaliste viendrait s'y opposer, c'est, au contraire, parce que la ténuité de la notion de puissance est telle qu'elle échappe encore à cette détermination. Elle n'est pas, en effet, la relation d'un principe à son terme, elle est ce principe même, dont on dit qu'il est relatif. *Potentia dicitur principium, non quia sit ipsa relatio quam significat nomen principii, sed quia est id quod est principium* (4).

Pour terminer cette brève esquisse des principes initiaux du thomisme, il nous reste à montrer comment cette analyse des notions de puissance et d'analogie nous permette de fonder la vérité métaphysi-

(1) *De Malo*, q. 1, a. 1.

(2) *Phys.*, 11, 194 b. 9. Cf. HAMELIN. *Le système d'Aristote*, p. 165.

(3) *De An.*, a. 12., resp. sub fine.

(4) *De Pot.*, q. 1, a. 1, ad. 3, cf. « Potentia non significat ipsam relationem principii, alioquin esset in genere relationis, sed significat id quod est principium, non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id quo agens agit dicitur principium. » 1^a, q. 41, a. 6. — « Quidam dixerunt quod potentia generandi simpliciter sit ad aliquid, non tantum ex parte actus, sed etiam ex parte ipsius potentiae ; potentia enim dicit relationem principii ; sed hoc nihil est, quia potentia non est relationem secundum esse, sed solum secundum dici, immo potentia significat etiam illud quod est principium, et non tantum relationem principii. » *In 1. Sent.*, d. 7, q. 1, a. 2 : utrum potentia generationis sit ad aliquid.

que la plus importante, qui est la distinction de Dieu et du monde. En effet, on peut dire d'une façon générale que le but dernier de l'ontologie c'est de donner une réponse au problème de l'un et du multiple. *Communis intentio omnium fuit reducere multitudinem in unitatem et varietatem in uniformitatem, secundum quod est possibile* (1). Or, si cette réduction est possible, c'est dans la mesure où l'on rapporte toute la diversité de l'être à l'unité absolue de Dieu qui la contient éminemment et virtuellement.

Les arguments par lesquels il est possible de s'élever jusqu'à Dieu présentent une gradation. On peut partir de l'être physique du mouvement, puis de la causalité ou efficience, ou plus simplement de l'idée même d'être, et ce sont des arguments de ce genre que présentent *la tertia via* et *la quarta via*. L'intelligence de ces preuves est délicate ; volontiers nous ne verrions en elles que souci dialectique, ou vaine imagination ontologique. Il n'est pour s'en convaincre que de suivre dans sa rigueur formelle tel chapitre du *Contra Gentes* (2). Sans nous arrêter à résoudre donc les difficultés très nombreuses qui sont soulevées, il nous suffira pour notre dessein de montrer comment on peut voir dans la preuve de Dieu l'application des principes que nous venons de rappeler. La distinction de puissance et d'acte est impliquée dans les trois premières preuves classiques de saint Thomas. Toutes ces preuves s'ordonnent autour de la doctrine de la priorité de l'acte sur la puissance ; elles se distinguent en ce que nous saisissons la puissance dans des cas particuliers, ceux du mouvement de la causalité, de la contingence ; la *quarta via* fait intervenir plus nettement l'idée d'analogie. Sans entrer dans l'étude de la marche technique de ces preuves, nous nous contenterons de citer ici le texte qui de tous nous paraît peut-être le plus simple, et dans lequel saint Thomas ramasse avec le plus de vigueur une pensée d'une extrême concision : « Nous avons montré en parlant plus haut de la simplicité divine, écrit-il, que Dieu est l'être même subsistant par soi. Nous avons encore montré que l'être par soi ne peut être qu'unique ; ainsi, si la blancheur était subsistante, il ne pourrait y avoir qu'une seule blancheur ; en effet, les blancheurs sont multipliées par le sujet qui les reçoit. Il en résulte donc que tous les êtres autres que Dieu ne sont pas leur être même, mais participent de l'être. Il faut donc que toutes les choses soient diversifiées par leur participation différente à l'être même, selon laquelle elles sont plus ou moins parfaites, et causées par un seul premier être qui est parfait. C'est pourquoi Platon peut dire : « il est nécessaire avant toute multitude de poser l'unité », et Aristote dit de même : « ce qui est absolument être et vrai doit être cause de tout être

(1) *De Ver.*, q. 5, a. 9.

(2) Par exemple II, 15.

et de toute vérité, de même que ce qui est absolument chaud est la cause de toute chaleur (1) ».

Ce qui fait ici la difficulté de la pensée thomiste, c'est la complexité des principes qu'elle fait intervenir implicitement. Nous aurons justement, dans un chapitre suivant, à mettre en lumière ceux de ces principes qui portent sur la distinction d'essence et d'être. Si donc nous pouvons établir ce qui fonde cette célèbre distinction, la preuve de saint Thomas deviendra à nos yeux la suivante: l'Être par soi, en qui l'essence et l'existence se confondent, ne peut être qu'unique. Or, nous rencontrons dans notre expérience une multitude de substances ; cette multiplicité est à nos yeux le signe que l'essence des êtres créés n'est pas identique à leur existence, autrement dit que leur existence est reçue du dehors. Par suite, l'être saisi dans notre expérience doit être mis en rapport à un premier être qui en est la cause. La notion de puissance intervient dans cette preuve comme dans toutes les autres, mais sous l'aspect le plus simple qui soit, en ce qu'elle est elle-même le fondement de la multiplicité.

Dans les dernières lignes que nous venons de citer, on trouve l'application de la doctrine des degrés d'être qui constitue l'essentiel de la *quarta via*. Pour bien comprendre la pensée de saint Thomas, c'est la notion d'analogie que nous devons maintenant considérer. La notion d'être appliquée à Dieu et à la créature est analogique ; saint Thomas indique le plus souvent qu'il s'agit ici d'une analogie de proportionnalité. L'être se dit de Dieu comme il se dit de la créature, en ce qu'il a un rapport à l'une et à l'autre (2). Mais il n'exclut pas, dans d'autres textes, l'analogie d'attribution : l'être se dit de l'accident par ce qu'il a rapport à la substance ; de même l'être se dit des créatures en raison de leur rapport à Dieu. Si nous considérons formellement l'analogie, nous pouvons faire abstraction de ce rapport des créatures à Dieu, mais nous devons le faire intervenir explicitement au contraire si nous pensons au *fondement* de cette analogie. Pourquoi l'être, la sagesse, la beauté, etc... peuvent-ils être attribués aux créatures ? C'est parce qu'ils sont éminemment en Dieu, et causés par lui dans le monde (3). *Et sic quicquid dicitur de Deo et creaturis invenitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad*

(1) 1^a, q. 44, a. 1.

(2) *De Pot.*, q. 7, a. 7.

(3) « Haec autem nomina quae dicuntur de Deo et de aliis rebus attribuuntur Deo secundum aliquem ordinem quem habet ad istas res, in quibus intellectus significata eorum considerat, unde et per alias res ratiocinari de Deo possumus. Non igitur omnino aequivoce dicuntur ista de Deo et de aliis rebus, sicut ea quae sunt a casu aequivoca. Dicuntur igitur secundum analogiam, id est secundum proportionem ad unum. Ex eo enim quod alias res comparamus ad Deum sicut ad suam primam originem, huiusmodi nomina quae significant perfectionem, aliarum rerum Deo attribuimus. Ex quo patet quod licet quantum ad nominis impositionem huiusmodi nomina per prius de creaturis dicantur, eo quod ex creaturis intellectus nomina imponens ascendit in Deum, tamen secundum rem significatam per nomen per

Deum ut ad principium et causam in qua praeexistunt excellenter et virtualiter omnes rerum perfectiones (1). « Il est incontestable, a-t-on dit que ce qui fonde l'analogie essentielle de la créature et du créateur est donc la principale de toutes les analogies, c'est l'attribution, en vertu de laquelle la créature est reconnue semblable au créateur, en raison de sa dépendance réelle vis-à-vis de lui, et parce qu'elle participe sa perfection à un degré inférieur et subordonné, ce qui comporte un premier analogué, une dépendance, une gradation (2). » Ainsi nous pouvons rapporter à Dieu celles des perfections créées qui ne supposent pas de limitations. On reconnaît la voie d'éminence. Mais plus profondément encore le mouvement de notre pensée nous oblige à rapporter ces perfections à l'absolu, au moment où nous cherchons ce qui fonde notre analogie, et ainsi à trouver Dieu : c'est alors pour l'essentiel la *quarta via*.

De là se dégage à nos yeux une conclusion importante. Un être créé peut toujours être pensé sans que l'idée de Dieu intervienne dans la définition de son essence, ainsi lorsque nous pensons que l'être est commun à Dieu et à la créature, d'une analogie de proportionnalité. Mais, par contre, l'analogie se dit toujours *secundum prius et posterius*, elle suppose toujours la référence à un premier terme où la notion se réalise d'une façon principale. Ce terme n'entre pas nécessairement dans la définition du suivant, encore est-il pourtant que, lorsque nous les pensons dans l'ordre analogique de dépendance, nous devons toujours rapporter les perfections créées, être, bonté, sagesse, etc..., à Dieu, qui en est la source, parce qu'en lui elles se rencontrent éminemment (3). Ainsi nous sommes toujours conduits à rapporter tout objet de pensée en qui réalise une perfection analogique à l'acte absolu de l'être. Or, dans toutes nos pensées nous saisissons justement la notion d'être, qui est l'objet premier de l'intelligence. La dialectique, qui du créé nous

prius dicuntur de Deo, a quo perfectiones descendunt in alias res. » *Comp. th.*, I, 27. Selon LANDRY (*l'Analogie selon saint Bonaventure et selon saint Thomas*), cette analogie fondée sur l'exemplarisme divin et d'origine augustinienne serait seule reconnue avant saint Thomas ; elle se rencontre dans un seul texte de saint Bonaventure : « C'est le reflet du supérieur qui se retrouve dans l'inférieur », p. 59.

(1) *Summ. theol.* I^a, q. 13, a. 5.

(2) DESCOGS, *Arch. Ph.*, 1926, p. 118. Nous n'accepterions la pensée de cet auteur qu'avec plusieurs réserves. L'exemplarisme est sans doute ce qui fonde l'analogie ; il n'en résulte pas qu'il ne soit aussi très légitime de considérer dans d'autres cas l'analogie de proportionnalité de Dieu au monde.

(3) Voir à ce sujet des remarques très utiles du P. BLANCHE, *La notion d'Analogie*. *Rev. sc. phil. th.*, 1921, p. 184. « De cette inclusion du principe, ou premier terme de la série dans le deuxième et les suivants, découle cette conséquence : le premier devra figurer dans la définition de tous les éléments de l'ordre qu'il commande. Mais ceci doit s'entendre formellement, suivant l'expression scolastique, c'est-à-dire qu'une chose, en tant qu'elle fait partie d'un ordre donné, ne saurait se définir sans que l'on fasse appel à la notion du principe de cet ordre, mais considérée en dehors de la série, elle pourra se définir d'une façon indépendante. C'est seulement au cas où elle sera soumise à l'ordre par ses parties essentielles que la définition de la chose ne peut faire abstraction de cet ordre, et par suite de la notion du principe de cet ordre. »

conduit à Dieu, se présente alors de la façon la plus simple, et l'on a pu dire qu'elle se tirait simplement de l'objet formel de l'intelligence, qui est l'être ; elle exige ainsi que le mouvement de notre pensée ne s'arrête qu'à Dieu seul : « la proportion interne à l'acte absolu d'être fait l'essence même et la véritable unité intelligible des objets conceptuels (1) »

Si donc la philosophie première est une ontologie, la vérité qu'elle nous enseigne tout d'abord, c'est la distinction de deux sens de l'être, tel qu'il se réalise en Dieu et dans la créature. Pour employer un langage plus rigoureux, nous dirons que l'être est subsistant ou qu'il est inhérent (2). Le premier cas ne peut être qu'unique ; l'être dans la simplicité absolue de sa nature, c'est Dieu, si bien que lorsque Dieu voulut se nommer lui-même, il ne trouva pas d'autre mot qui désignât mieux sa nature que « celui qui est », selon cette parole que Moïse entendit du Seigneur : tu leur diras celui qui est m'envoie vers vous. (Exode, III, 3) (3). Dans tout le domaine de la création, au contraire, l'être est inhérent et non pas subsistant. La distinction que nous venons de faire va nous servir à définir et à délimiter notre sujet. En effet, si le terme de concret s'applique d'une façon générale à la substance, saint Thomas le réserve pour désigner l'être dans le cas où il est inhérent à la substance de sorte que, pour employer un langage rigoureux, Dieu ne doit pas être dit concret (4). Ou plutôt les termes concrets ou abstraits pourraient les uns et les autres s'appliquer en Dieu selon un point de vue différent. Le concret désigne la perfection, mais l'abstrait désigne la simplicité ; or, l'une et l'autre se rencontrent en Dieu. *Cum enim in Deo sit summa simplicitas et summa perfectio, utroque modo possumus Deum significare scilicet quantum ad simplicitatem per nomina abstracta, et quantum ad perfectionem per nomina concreta quae significant aliquid subsistens* (5). En définitive, le concret désigne la substance à laquelle l'être est inhérent, c'est-à-dire toute créature. Le problème de la nature de Dieu n'entre donc pas dans l'objet de notre étude.

L'être dont nous disons qu'il se rencontre *per modum subsistentiae* ne peut être qu'entièrement simple, et dans une très grande mesure, la

(1) MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, Cahier I, p. 79.

(2) « Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quo scientiam accipit ; in quibus esse non est subsistens sed inhaerens. » *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 7.

(3) *Summ., theol.* I^a, q. 13, a. 11.

(4) « Hoc nomen qui est imperfecte significat Deum quia significat cum per modum cujusdam concretionis et compositionis. » *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1, ad 3. « Ponimus ergo in Deo substantiam et esse, sed substantiam ratione subsistentiae, non ratione substandi, esse vero ratione simplicitatis et complementi, non ratione inhaerentiae quae alteri inhaeret. » *De Pot.*, q. 1, a. 1.

(5) *In I Sent.*, d. 34, q. 1, a. 1. « Et ideo de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus ejus substantiam ; quia apud nos non subsistunt nisi composita, et utimur nominibus abstractis, ut significemus ejus simplicitatem. » *Summ. theol.* I^a q. 3. a. 3. ad 1.

déduction métaphysique des attributs de Dieu consiste à dégager les conséquences de cette notion première de simplicité. Il n'en va pas de même des substances en qui l'être se trouve *per modum inhærentiæ*. Nous dirons donc de ces substances qu'elles ont une structure, et c'est l'analyse des éléments principaux de leur être qui constitue l'objet propre de notre travail.

La démarche la plus simple consisterait, semble-t-il, à suivre l'ordre hiérarchique des perfections créées, les anges, l'individualité humaine, les corps. Si l'on se propose de donner un exposé de la philosophie thomiste, cet ordre s'impose, en effet, dans la mesure où la philosophie est une sagesse, et doit nous permettre de mieux reconnaître la nature totale de l'univers du chrétien (1). Mais notre tâche est ici plus modeste. Nous nous proposons de réfléchir uniquement sur les principes qui commandent dans le thomisme les solutions particulières que la philosophie nous propose dans chaque cas particulier. Au reste, en suivant l'ordre convenu d'exposition que saint Thomas reçoit de ses devanciers, et dont l'origine première se trouve sans doute chez Jean Damascène, nous pourrions difficilement montrer en présence devant quelles difficultés saint Thomas s'est trouvé, quelles initiatives il a dû prendre. Nous partirons donc de l'analyse même de l'être concret, en marquant ses principaux caractères de perfection, de composition et d'unité, pour chercher les principes qui entrent dans sa structure. Or ce que nous devons saisir en premier lieu dans le réel, c'est l'action de Dieu, de sorte que nous aurons à montrer en quel sens la constitution de l'être et des divers éléments qui l'achèvent dépend de lui. On pourrait alors considérer que l'être concret se trouve constitué par un assemblage de principes logiques; c'est pourquoi nous poserons le problème de son rapport aux notions universelles, aux genres et aux espèces. Une autre hypothèse, également repoussée par saint Thomas, consisterait à dire que l'on trouve dans tout être créé une composition matérielle. Après avoir indiqué les principaux caractères de la critique thomiste de l'universalité de la matière, il nous restera à examiner les distinctions qui ont une portée précise dans le système : celles de l'essence et de l'existence de la matière et de la forme, de l'essence et des puissances. Or, à ces divers moments, le thomisme n'oublie pas le caractère premier de toute existence, l'unité, *Ens est unum convertuntur*. Il nous restera donc à montrer, pour achever de préciser la nature de cette métaphysique de l'unité, comment la multiplicité des substances se trouve elle-même ramenée à l'unité, sous l'aspect de l'ordre.

L'analyse que nous allons entreprendre pourrait donc aider le lecteur à mieux saisir la signification historique et philosophique des doctrines sur la hiérarchie de l'univers, qu'il pourra suivre dans plusieurs excel-

(1) Voir sur ce point les remarques de M. GILSON, *Le Thomisme*, p. 40, 41.

lents exposés. Tel est exactement le service que nous avons l'ambition de rendre aux amis des études médiévales. Nous ne nous dissimulons pas la complexité de notre travail ; nous avons essayé pourtant d'ordonner les grandes lignes qui dessinent la vision thomiste des choses, nous souvenant du précepte classique : « Tout sujet est un, et quelque vaste qu'il soit, il peut être enfermé dans un seul discours (1). »

(1) BUFFON, *Discours sur le style*.

CHAPITRE PREMIER

L'Être Concret

*Perfecta quidem videntur esse ea quæ
per se subsistunt in natura, quæ a nobis
significantur per nomina concreta. In l.
de Causis. lect. 22. V. t. 26. p. 5586 b.*

I. — On a dit avec juste raison que si la philosophie scolastique présente une certaine unité, c'est dans l'affirmation constante du pluralisme qu'il faut la chercher (1). L'univers est composé de substances individuelles distinctes de Dieu, bien qu'elles ne soient jamais indépendantes de lui. *Esse uniuscujusque rei est ei proprium et distinctum ab esse cujuslibet alterius rei* (2). C'est là, en effet, un point commun, non seulement aux philosophies chrétiennes, mais encore arabes et juives, et peut être, par l'influence qu'elles ont exercée, à la philosophie occidentale dans son ensemble. Nous allons essayer pour-tant de fixer quelle est dans cette affirmation constante l'originalité de saint Thomas.

La façon la plus simple nous paraît être de marquer l'attitude que prend saint Thomas, par rapport à l'opposition qui domine la pensée médiévale, et qui n'est, sous une forme renouvelée, comme les docteurs de ce temps nous invitent eux-mêmes à le voir, que l'opposition de Platon et d'Aristote. Elle ne se présente pas, il est vrai, d'une façon absolument tranchée. D'une façon générale, c'est pour Aristote que l'on opte ; la conscience chrétienne s'accommode mal de l'être de Platon, que l'on prend, conformément à certains aspects au moins de la doctrine authentique, comme un être d'emprunt, un reflet, une apparence, placé entre le néant et la véritable existence (3). Et pourtant dans

(1) M. DE WULF, *Y eut-il une philosophie scolastique ?* Rev. Neo-Scol. 1927, p. 13 sv. Nous ne prenons pas parti ici sur ce problème si discuté de l'unité de la philosophie scolastique. Peut-être dirions-nous que cette unité est analogique ; les thèses souvent diverses jouent les unes par rapport aux autres un rôle semblable dans chacun des systèmes et maintiennent ainsi entre eux une certaine unité.

(2) *de Pot.*, q. 7, a. 3.

(3) *République*, V. Εἰ δὲ δὴ τι οὕτως ἔχει, ὥς εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι οὐ μεταξὺ ἂν κείντο τοῦ εἰληπρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὐτοῦ μηδ' αὐτῇ ὄντος ; 477 a.

l'analyse de ces doctrines médiévales, où l'on ne sait ce qu'il convient le plus d'admirer, de la ténuité ou de la vigueur de la pensée, ce qui importe ce ne sont pas les affirmations elles-mêmes, sur lesquelles tous sont d'accord pour l'essentiel, ce sont les principes qui les commandent. De ce point de vue, il n'est pas certain que les diverses doctrines accordent aux choses exactement la même consistance que leur reconnaît le thomisme ; et nous aurons alors à marquer ce qui peut séparer ces doctrines. Mais l'opposition entre Platon et Aristote se manifeste encore à propos d'autres problèmes, qui ont été discutés d'une façon technique et dont on trouvera, après tant d'autres, un fréquent exposé dans le thomisme. S'il est établi que les choses subsistent en elles-mêmes, il reste à savoir quels sont leurs rapports avec Dieu ou, pour reprendre les problèmes mêmes qui étaient posés, dans quelle mesure les choses ont en elles leur être, leur unité, leur vérité, leur forme.

Mettons tout de suite à part une doctrine que d'aucuns n'ont pas hésité à soutenir, *frivolis rationibus duci* (1), et qui mettrait en péril toute pensée chrétienne. Dieu serait la substance des choses, en ce sens qu'il s'identifierait avec la matière première, c'est l'erreur de David de Dinant, ou encore en ce qu'il serait leur forme, comme le soutiennent les Amauriciens. Toutes ces thèses contiennent une erreur manifeste, et, pour nous en tenir à l'essentiel, il nous suffira de remarquer que la simplicité absolue de Dieu l'empêche d'entrer en composition avec toute autre chose. En outre, il convient de bien réfléchir ici à la nature de la causalité divine ; la cause efficiente ne peut pas coïncider avec la cause matérielle, et par là on pourrait présenter une nouvelle critique de David de Dinant ; il est vrai que l'on peut prendre en un sens la cause et la forme comme identiques, mais cette identité n'est alors que spécifique, et non pas numérique ; Dieu n'est ni la forme ni la matière d'aucun être concret ; le rapport qu'il convient d'établir n'est ici qu'un rapport de similitude analogique. *Essentia divina non est universale medium quasi universalis forma, sed quasi universalis causa* (2).

Or, il se trouve maintenant que, d'une façon beaucoup plus subtile, le platonisme nous engagerait à chercher la vérité, l'unité, la forme même des choses, hors de ces choses, c'est-à-dire en Dieu. Nous retrouverons là sous un de ses aspects la doctrine de la participation, que le Philosophe s'est appliqué au contraire à critiquer, sans un discernement peut être toujours suffisant. Saint Thomas retrouvera ces questions classiques que d'autres avaient posées avant lui ; il conclura que les choses ne sont pas bonnes de la bonté divine, ni vraies de sa vérité, au moins en tous les sens de mot. Mais la portée de ces termes reste à préciser, et nous verrons qu'elle n'est pas toujours la même, chez saint

(1) *De Ver.*, q. 21, a 4. — Cf. *Summ. theol.* I^a, q. 3, a. 8. *Cont. Gent.*, I, 26.

(2) *De Ver.*, q. 2, a. 4, ad. 7.

Thomas et chez tel autre docteur, par exemple dans le *De Forma omnium* de Robert Grossetête. Essayons donc de recueillir les indications, sinon très nombreuses, du moins très riches et très sûres, de saint Thomas, sans négliger les images par lesquelles il fixe lui-même sa pensée. L'Écriture nous engage parfois à saisir dans les choses leur vanité ou leur fausseté, et par là il faut entendre d'abord ce qui n'a pas de subsistance en soi-même, au sens du Psalmiste, *ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium* (IV, 3), ou bien encore ce qui n'a pas de fermeté, mais se trouve sans cesse soumis au changement, comme le suggère l'Écclésiaste, *vanitas vanitatum omniaque vanitas* (12) (1). Ces expressions comportent sans doute une part de vérité, puisque les choses tirées du néant s'opposent toujours par là à l'être absolu de Dieu. *Creatura, ex hoc quod est ex nihilo, habet in se tenebras possibilitatis et imperfectio-nis* (2). Pourtant on ne saurait leur refuser une nature propre, ni prendre à la lettre les expressions par lesquelles nous disons des choses qu'elles sont ténèbres, vanité ou néant. Si les choses sont dites vaines ou fausses, il ne faut pas entendre par là que leur essence soit cette vanité ou cette fausseté ; mais nous leur attribuons ces caractères, en tant qu'elles n'ont l'être et la vérité que comme un don de Dieu. C'est là ce que l'on pourrait encore montrer en reprenant la distinction augustinienne des deux connaissances des anges : *cognitio matutina et cognitio vespertina*. Par l'une, l'ange connaît les choses dans le Verbe, et par l'autre, il les connaît en elles-mêmes. Aussi cette deuxième connaissance peut être interprétée par le symbolisme du soir, qui marque la fin de la lumière et qui s'ordonne à la nuit (3). Il convient de traduire en effet, par ces images, les caractères de la nature créée ; les choses procèdent de la lumière qui est le Verbe, mais d'elles-mêmes elles tendent au néant, ou elles se réduiraient si la main du tout-Puissant ne les retenait dans l'existence (4). Il n'en reste pas moins que l'être, par lequel les choses sont, leur appartient solidement, encore qu'elles ne le tiennent d'elles seules, mais de Dieu (5).

C'est l'esprit du Platonisme de rapporter, d'identifier peut-être, l'être des choses à l'être de Dieu. Cette assimilation est impossible à la pensée chrétienne ; saint Thomas prend soin à tout le moins de préciser le sens des expressions qu'il peut rencontrer, et dont l'autorité pourrait engager dans des erreurs du même ordre. Dieu, dit-on parfois, est l'être des

(1) *De Malo*, q. 2, a. 1.

(2) *De Pot.*, q. 4, a. 2, resp. et *ibid.* ad 14.

(3) *De Pot.*, *ibid.*, ad 2.

(4) « Ita creatura in se subsistens est terminus operationis lucis divini Verbi quasi facta per Verbum et de se in tenebras defectus tendens nisi Verbo portaretur. » *de Pot.*, q. 4, a. 2, ad 2.

(5) « Cum dicitur : omnis creatura est tenebra vel falsa vel nihil in se considerata, non est intelligendum quod essentia sua sit tenebra vel falsitas, sed quia non habet esse nec lucem nec veritatem nisi ab alio ; unde si consideretur sine hoc quod ab alio habet est nihil et tenebra et falsitas. » *De Ver.*, q. 8, a. 7, ad rationes vero ad 2.

choses (1), et sans doute il est un sens où l'expression comporte une part de vérité, mais il faut reprendre tout de suite après saint Bernard : *Deus est esse omnium non essentialiter sed causaliter*. Denys à son tour a dit de Dieu qu'il était l'unité, mais il a pris soin de montrer, par les termes mêmes dont il se sert, que Dieu est la source métaphysique d'où se tire par causalité l'unité des choses, *diffundens unitatem in omnibus quae quocumque modo unitatem participant* (2). Une autre expression encore pourrait être prise dans un sens équivoque, c'est lorsqu'on dit que nous devons nous conformer à la volonté divine ; ici encore il faut entendre que Dieu est substantiellement cette forme à la ressemblance de laquelle nous ne pouvons nous élever que par participation (3).

Pour ce qui est maintenant des caractères de vérité et de bonté, la discussion doit se faire plus précise. Vérité et réalité correspondent en un sens à un même problème ; on connaît, en effet, la formule d'Aristote : *sicut est dispositio rerum in esse, ita et in veritate* (4). Lorsqu'il examine ce problème, saint Thomas rencontre la double autorité de saint Augustin et de saint Anselme. Saint Augustin a montré en reprenant souvent des affirmations identiques que l'esprit humain ne peut pas s'établir lui-même juge de la vérité, mais c'est, au contraire, selon cette vérité qu'il juge, comme un magistrat juge selon la loi et ne met pas cette loi même en délibération. Ainsi la vérité ne peut être que supérieure à l'esprit humain et cette vérité c'est Dieu ; il n'y a donc qu'une seule vérité pour toutes les choses dont nous disons qu'elles sont vraies. Il montre encore que la vérité est immuable et par suite ne présente pas les caractères que nous reconnaissons dans toute créature ; par là nous sommes obligés encore d'identifier la vérité avec Dieu. Saint Anselme a souvent repris la thèse augustinienne ; son argumentation consiste à dire, pour l'essentiel, que la vérité ne varie pas en même temps que les choses vraies, parce que, à supposer même que ces choses soient détruites, la vérité et la rectitude selon laquelle elles sont vraies et droites demeurerait encore (5). Saint Thomas conserve dans sa réponse beaucoup des indi-

(1) « Ipse est esse existentibus. » C'est une expression de Denys. Cf. *In l. de Div. Nom.* C. 5, lect. I, V, t. 29, p. 495 a. La citation de saint Bernard est prise : *Sermo 4 super Cant.*, cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 1, ad 2.

(2) *In l. de Div. Nom.* cap. 1, lect. 1, V, t. 29, p. 380 a.

(3) « Creatura non dicitur conformari Deo quasi participantem eandem formam quam ipsa participat, sed quia Deus est substantialiter ipsa forma cujus creatura per quandam imitationem est participativa ; sicut si ignis similaretur calori per se separato existenti. » *De Ver.*, q. 23, a. 7, ad 10. Cf. *Summ. theol.* I^a II^a, q. 19, a. 3.

(4) In *II. Met.*, lect. 2, 298. « Ἐκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας. — *Met.* II. 993 b. — Ce principe est souvent repris et commenté par saint Thomas, par ex *Cont. Gent.*, I, 62.

(5) Ces divers arguments sont rapportés par saint Thomas : *De Ver.*, q. 1, a. 4. Nous utilisons particulièrement les textes rapportés obj. 3 et 5. Voir dans le sens de la doctrine augustinienne des textes de Jean Peckham, *Sent.*, lib. 7, dist. 2, q. 1. An possit cogitari Deum non esse, cités par DANIELS, *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise in XIII Jahr.* BGPM, VIII-2, p. 47 sv.

cations précédentes. Il y a sans doute une vérité première et éternelle qui est Dieu, mais c'est la disposition des choses dans leur être propre qui est fondée et garantie par la vérité divine. On peut, en effet, prendre la vérité en deux sens ; elle désigne d'abord un rapport de la chose à la pensée, ou bien encore la vérité peut désigner la chose même, en tant qu'elle est rapportée à la pensée ; elle dépend alors de la forme qui lui est inhérente ; la vérité des choses est ainsi dans leur être même (1).

Ajoutons qu'il en est de même de leur bonté. Les Platoniciens partent de ce principe que ce qui peut être séparé par la pensée l'est aussi dans la réalité ; or, comme la bonté peut être attribuée universellement à tout être, ils veulent en conclure que toutes les choses sont bonnes de la bonté divine, qui leur serait inhérente. Mais cette opinion est combattue de plusieurs façons par le Philosophe ; en effet, dans cette doctrine de la participation et des idées, les formes n'appartiendraient pas aux êtres dont elles sont la forme ; saint Thomas ne reprend pas seulement cette affirmation comme une remarque passagère, nous verrons à plusieurs moments comment elle pénètre dans son enseignement et sert de principe d'organisation de thèses très diverses. Ce qui guide saint Thomas, c'est, contre Platon, entendons l'adversaire d'Aristote, l'inspiration du Philosophe : *Quidditates et formae insunt ipsis rebus particularibus* (2). L'univers devant lequel se trouve le chrétien, c'est déjà l'univers d'Aristote. Saint Thomas en vient à rapprocher les deux inspirations dans une formule qui mérite d'être retenue, et où s'exprime avec force sa décision philosophique, sa confiance dans l'accord entre la vérité philosophique, que sa réflexion dégage, et la vérité religieuse, qui lui est transmise : *secundum fidei doctrinam et Aristotelis* (3).

Pour indiquer la portée de ces doctrines thomistes, on pourrait songer d'abord à montrer l'influence de saint Thomas de son maître Albert le Grand. L'originalité d'Albert n'est-elle pas d'avoir insisté sur la nécessité de considérer l'être des choses sensibles ? Nous trouvons souvent l'expression de ses griefs contre les Platoniciens, qui n'ont pas su s'en tenir à ce point de vue. Lui objecte-t-on dans une discussion sur l'unité de la matière l'autorité du *Fons vitae* qu'il croit être à ce moment de Platon, ou du moins, et en cela il ne se trompait pas, d'inspiration platonicienne ? Ses partisans, nous dit-il, n'ont pour moi aucune autorité, parce qu'ils ne s'en tiennent pas à la discipline propre de la science de la nature. C'est se préparer à l'erreur, et c'est se préparer à décevoir les autres que de négliger dans la nature le mouvement et le sensible, et

(1) « Et sic licet plures sint essentiae vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae. » *Summ. theol.* Ia, q. 16, a. 6.

(2) *De Ver.*, q. 21, a. 4.

(3) *In l. de Causis*, lect. 18. V, t. 26, p. 554 a. Même expression à propos d'un autre problème : « Secundum sententiam Aristotelis quae circa hoc est magis consona fidei doctrinae. » *Ibid.*, lect. 10, p. 540 a.

s'engager dans le sens de la philosophie des idées, alors que toute la nature des choses est dans le sensible et dans le mouvement (1). L'opposition, à l'esprit même du platonicien, se trouve donc exprimée parfois chez Albert le Grand ; mais on ne pourrait dire que sa doctrine représente, sur ce point qui nous occupe, une véritable nouveauté. Les critiques que nous venons de rencontrer, la défense d'Aristote contre Platon, sont classiques bien avant la réforme thomique, bien qu'elles ne soient peut-être pas toujours présentées dans l'esprit même que sera celui de saint Thomas.

On trouve assez souvent chez Guillaume d'Auvergne ces expressions que nous avons relevées chez saint Thomas lorsqu'il parle de l'être des créatures : *esse indigentiae*, *esse potentiale*, *esse falsum*. C'est un être d'indigence parce qu'il a besoin du secours d'un autre pour accéder à l'existence. C'est un être de puissance parce qu'en lui-même il n'a rien, sauf cette fonction par laquelle il s'approche de l'existence, et c'est cette proximité que nous nommons en lui la puissance. C'est un être faux et qui paraît n'avoir de réalité qu'extérieure, à la façon dont on dit qu'un métal est du faux argent, si, en possédant l'apparence extérieure, il n'en a pas la nature vraie. De même si l'on considère l'intérieur des créatures, c'est-à-dire leur essence, on n'y trouve point l'être, elles ne reçoivent que du dehors, comme un recouvrement ténu qui cache cette essence d'indigence. Enfin cet être est un flux dû tout entier à la libéralité, à la surabondance d'autrui ; de lui-même il tend à revenir au non-être, et sa stabilité est encore un don (2). En insistant sur ces caractères de l'être créé, Guillaume d'Auvergne paraît à certains moments rencontrer une doctrine platonicienne ; il en évite à d'autres endroits à peine le langage, lorsqu'il interprète la parole célèbre de l'Apôtre : Nous vivons, nous nous mouvons, nous sommes en Lui. *Ab ipso sicut ab auctore, per ipsum sicut per ipsum esse sunt, in ipso sicut in esse; nec enim aliud est dicere in ipso quam in esse* (3). De même que l'âme est la vie de notre corps, de même Dieu est la vie de tout ce qui a l'être, de sorte qu'être séparé de Dieu c'est pour les choses une destruction.

L'amour universel de l'être qui se trouve en toutes les créatures proclame partout l'amour de Dieu, puisque l'être au sens propre du mot désigne cette pure essence. Par l'amour, par le désir qui les porte natu-

(1) *In II Sent.*, d. 1, a. 4. V. t. 27, p. 14. Cette remarque d'Albert le Grand, qui nous paraît avoir une portée générale, est présentée à propos du problème de l'universalité de la matière, que nous retrouverons plus tard. « Et si objicitur de Platone in libro Fontis Vitae, respondeo quod apud me non habent auctoritatem aliquam viri illi, quia non procedunt ex disciplinis propriis, sive scientiae naturalis. Qui enim in natura rationes motus et sensus negligit, cum toto natura sit de sensibilibus et probabilibus, parat se ad decipiendum se et alios. »

(2) *De Trinitate*, cap. 6. « Quod omnium esse secundarium necessario dependeat a primo esse. » Ed. 1674, t. 2, p. 6 b.

(3) *Ibid.*, cap. 7, p. 9 a.

rellement, par leur élection enfin, toutes les choses déclarent l'excellence de Dieu ; il faut être sourd pour n'entendre pas cette clameur de tout l'Univers. C'est le Créateur qui est la Vérité, les choses créées ne sont que des ombres, et lorsque nous les prenons en elles-mêmes, elles nous voilent notre Créateur ; et *hoc insinuavit Avicbron in sermone suo quo dicit quod creaturæ erexerunt se ad Creatorem et fecerunt ei umbram* (1).

L'être des choses est donc un être d'emprunt, et Guillaume d'Auvergne insiste sur ces formules sur un ton manifestement bien différent de celui de saint Thomas. Pourtant ce monde n'est point une série d'apparences, dont la vérité serait dans un au-delà métaphysique. On trouve chez Guillaume d'Auvergne une longue critique des doctrines qu'il attribuait à Platon, et suivant lesquelles les noms ne pourraient se dire des choses que par similitude, par référence à un modèle extérieur, non pas selon la vérité propre de ces choses (2). Et pourtant, disait-il, cette terre, ce feu ont bien dans le monde sensible leur réalité ; mettons donc qu'il ne soit pas vraie terre ou vrai feu, appelons-les d'un nom quelconque A ou B. Mais la question se reposera à nouveau ; la vérité de A est-elle dans le monde sensible ? et puisque nous sommes contraints de l'avouer, que c'est une vraie terre, un vrai feu qui se rencontrent dans notre expérience. Ce qui n'a pas de vérité est un pur néant. Il faut donc, contre l'argumentation platonicienne, utiliser, s'il est possible de faire intervenir ici les raisons d'un adversaire, l'axiome essentiel d'Aristote : la disposition des choses dans la vérité est leur disposition dans l'être (3). La vérité de chaque chose est dans son être même, et par là nous ne modifions pas nos premières affirmations ; la créature a sans doute un être d'emprunt, un être d'indigence, pourtant sa vérité lui est inhérente.

(1) « Expositio autem intentionis suae in sermone umbrae est haec, videlicet quia cum consideraveris immensitatem et sublimitatem Creatoris in omnibus praedicationibus et singulis, quae magnificentiam ejus innuunt et curam et gloriam, invenies manifeste eadem praedicationes, cum ad universum vel ejus partes referuntur, non significare nisi umbras exiguas, atque vestigia et signa permodica eorum quae significant apud Creatorem, cum de ipso dicuntur » *Secundae partis de universo*, pars 1, cap. 33, p. 834 a. Peut-être faudrait-il rapprocher la pensée de Guillaume d'Auvergne de celle de Plotin. Celle-ci est nuancée, on trouve parfois cette affirmation que les choses sensibles ne sont que des images et n'ont qu'un être d'emprunt, mais par contre dans le traité *Contre les gnostiques*, Plotin montre comment la considération du monde sensible est nécessaire pour nous faire passer au monde intelligible. « Il est même insensé de poser la question ; il faut être aveugle, n'avoir ni sens ni intelligence, être, par conséquent, bien loin de contempler le monde intelligible, puisqu'on ne sait même pas regarder le monde sensible. » *Enn.* II, 9, trad. Brehier, t. 2, p. 134. — On pourrait, sur ce point, préciser les indications proposées par PICAUVET sur le rôle de Plotin dans la philosophie médiévale dans son *Esquisse d'une histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, p. 945.

(2) Ibid., cap. 34. « Destructio erroris Platonis qui posuit denominationes rerum mundi hujus non fieri per veritatem sed tantum per similitudinem », p. 835 a.

(3) « Cum autem intentius consideraveris sermones Platonis, apparebit tibi manifeste impossibilitas eorum. Primum quoniam exemplar nec vere nec proprie dici potest veritas exempli. Veritas enim uniuscujusque rei non est nisi substantia vel essentia vel esse ipsius. » Ibid., 836 a.

Manifestum igitur est mundum istum corporeum verum mundum esse et verum habere esse non similitudinarium tantum (1). Dans cette critique, Guillaume d'Auvergne a le souci de suivre Aristote ; la conscience chrétienne s'oppose à une interprétation où le métaphysicien rencontre au moyen âge l'inspiration durable de Platon.

Les problèmes classiques de la vérité et de la bonté des choses, dans leur rapport à la vérité et à la bonté divine, sont déjà posés dans ces derniers textes de Guillaume d'Auvergne. Nous les retrouverons bien souvent, et nous allons montrer ici encore que des réponses, pour le fond identiques, laissent subsister des nuances assez grandes dans l'interprétation. Nous retrouverons ces divers problèmes en suivant un ordre historique plus que logique, pour noter de la sorte les rapprochements ou les différences de saint Thomas et de ses contemporains ou devanciers. Si nous cherchons à déterminer à qui saint Thomas s'oppose, en disant que l'être des choses est dans les choses mêmes, nous trouvons dans son texte une seule référence précise, qui est faite à Gilbert de la Porrée (2). On trouve, en effet, chez Gilbert de la Porrée, cette idée que Dieu est la forme des choses, d'où il résulte qu'elles sont bonnes de la bonté divine elle-même. Par ailleurs, il distingue des choses concrètes de notre expérience les essences *veræ et sincere*, correspondant aux essences platoniciennes, et qui sont les véritables formes. Les choses sensibles sont en elles beaucoup plus que les essences ne sont dans les choses (3). Et pourtant la doctrine est ici bien loin de ne reconnaître aucune subsistance ou cohérence à l'être sensible. D'abord si les choses sensibles sont dans les essences abstraites, c'est à la façon dont une copie se rapporte à son modèle, de sorte que Gilbert de la Porrée n'exprime pas autre chose d'une façon maladroite que la vérité de l'Exemplarisme. En outre, il prend soin d'indiquer que, si Dieu peut être dit l'être des choses, c'est à la condition de se placer au point de vue d'une spéculation, non pas naturelle, maisthéologique (4) ; en un mot, nous sommes

(1) Ibid., cap. 36, p. 837 a.

(2) « Et hanc opinionem secuti sunt Porretani ; aliquo modo dicebant enim quod de creatura praedicamus bonum simpliciter, ut cum dicitur homo est bonus, et bonum aliquo modo, ut cum dicitur Socrates est bonus homo. Dicebant igitur quod creatura dicitur bona simpliciter, non aliqua bonitate inherente, sed bonitate prima, quasi ipsa bonitas absolute et communis esset bonitas divina ; sed cum dicitur creatura bonum hoc vel illud, denominatur a bonitate creata, quia particulares bonitates creatae sunt sicut ideae particulares secundum Platonem. » *De Ver.*, q. 21, a. 4.

(3) « Nam quod sensibilibus inesse dicuntur non ideo est quod illis insunt atque haerent inabstracte, qualiter corporalitas inest corpori ; sed quia cum ab iis abstractae sint et eis minime concretae, tamen quasi e regimine oppositae, ut ab illis tanquam exemplaribus sensibilia tanquam imagines ab opifice, deductionis consortio, non modo sensibilibus ipsae sed et ipsis sensibilia inesse dicuntur. » Migne, P. L., T. 188, p. 1266. Cf. HAUREAU, *Histoire de la Philosophie scolastique*, t. 3, p. 459.

(4) « Quod formam divinam vocaverat esse omnium ostendit non abhorreere a naturalibus ; quorum omnium esse ex forma est. Nunc ad hoc quod coeperat redit, et eam vere unam ex comparatione naturalium, quorum nullum suae naturae sim-

là en présence d'une affirmation qui a une saveur mystique plus qu'une vérité philosophique. On ne saurait donc dire que Gilbert de la Porrée soutient la doctrine platonicienne au sens où toutes les doctrines médiévales prenaient ce terme ; mais du moins les expressions dont il se sert nous apparaissent bien différentes de celles que nous rencontrions chez saint Thomas.

Robert Grossetête examine d'une façon explicite la question de savoir si Dieu ne pourrait être dit la forme unique des choses. On distingue trois sortes de formes : l'une est la forme exemplaire, elle est séparée ; l'autre est jointe à la nature de la chose ; la troisième enfin est à la fois une forme exemplaire et jointe à la nature. Cette troisième sorte de forme n'aurait aucune place dans la doctrine thomiste ; pour Robert Grossetête, au contraire, c'est dans ce dernier sens, et non pas seulement au sens d'exemplaire, que Dieu est la forme des choses. Imaginons, par exemple, un artisan qui désire construire une maison, et qui se croit assez puissant pour appliquer d'une façon immédiate à la matière la forme qui est dans sa pensée ; supposons encore que la matière de cette maison soit fluide, de sorte qu'elle ne puisse conserver sa forme qu'en demeurant unique à celle qui est dans la pensée de l'artisan, comme l'eau perd sa forme en quittant le vase qu'elle contient. La forme qui est dans la pensée pourrait aussi être appelée la forme de la maison ; c'est en ce sens que nous disons que l'Art, la Sagesse, le Verbe, du Tout-Puissance sont la forme de toutes les créatures (1). On entend bien que, dans une telle doctrine, les choses ont une forme propre, et pourtant les liens du monde sensible au monde idéal, pour ténus qu'ils soient, demeurent plus marqués que dans le thomisme. Nous sommes ici en présence d'une des formes du Platonisme médiéval dont la conscience chrétienne est susceptible de s'accommoder. De même si la Vérité éternelle nous éclaire, lorsque nous saisissons dans sa lumière les vérités créées, il n'en reste pas moins que cette vérité manifeste des natures qui existent pour elles-mêmes, et non pas seulement comme des reflets. *Similiter potentia est lucis summae veritatis, quæ sic illustrat veritatem creatam, quod ipsa etiam illustrata ostendit rem veram.* Le rapport de la vérité suprême aux autres vérités n'est pas comme le rapport du soleil aux

plicitate est unum demonstrat. Quasi quod unumquodque subsistentium aliquid est, est ex propria forma quæ inest materiae, sed quod eorumdem vel quorumlibet aliorum unumquodque, non dico naturali vel etiam mathematica speculatione est aliquid, sed theologica dico, simpliciter est ex forma quæ non est in materia. » GILBERTI PORRETAË, *Commentaria in librum de Trinitate Boetii*. Migne, P. L., t. 188, p. 1269 c.

(1) *De unica forma omnium*, ed. Baur. B. G. P. M. IX, p. 109. (Cette abréviation désignera pour nous les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* de Baumeister.) « Eo itaque modo quo forma hujus in mente hujusmodi architectoris esset forma domus, est ars, sive sapientia, sive verbum omnium creaturarum. Ipse enim simul et exemplar est et efficiens et formans est et in forma data conservans est, dum ad ipsam applicantur et revocantur creaturae. »

autres étoiles, qui sont cachées par sa splendeur, mais il est semblable, plutôt, aux rapports du soleil aux diverses couleurs qu'il éclaire, et qui le manifestent (1).

Examinons maintenant quelques textes de l'école franciscaine, que nous prendrons chez Alexandre de Hales et chez saint Bonaventure. La vérité, nous dit Alexandre de Hales, se prend en un double sens, correspondant à ces deux définitions de saint Augustin : la vérité c'est ce qui est, ou bien c'est une lumière intelligible. A la manière de la lumière, la vérité manifeste éclaire le réel et le maintient dans l'existence. Alors la vérité est en Dieu ou elle est Dieu même qui est la mesure des choses. Mais au premier sens la vérité est multiple, conforme à la diversité des choses, correspondant au principe réel qui entre dans la définition de ces essences (2) : ainsi il y a en Dieu une seule idée des choses, mais l'unité de l'exemplaire divin laisse subsister une multiplicité de natures dépendant de Dieu, non seulement en tant que cause exemplaire, mais encore en tant que cause efficiente (3). En même temps que la vérité, les choses ont en elles-mêmes leur unité, encore que cette unité, comme leur être, soit dérivée de l'unité et de l'être divins (4).

(1) « Veritas igitur etiam creata ostendit id quod est, sed non in suo lumine, sed in luce veritatis summae, sicut color ostendit corpus sed non nisi in luce superfusa. Nec haec est lucis insufficientia quod per colorem ostendit corpus, cum ipse corpus non sit lux lucens adjuncta luci superfusae, sed haec est lucis potentia, quod lux non colorem praeter se lucentem offuscat, sed non praeter se lucentem illustrat. Similiter potentia est lucis summae veritatis, quae sic illustrat veritatem creatam, quod ipsa etiam illustrata ostendit rem veram. Non est igitur lux veritatis summae ad veritates alias, sicut sol est ad caetera caeli luminaria, quae fulgore suo offuscat, sed potius sicut sol ad colores quos illustrat. Sola igitur lux summae veritatis primo et per se ostendit id quod est, sicut lux ostendit corpora. Sed per hanc lucem etiam veritas rei ostendit id quod est, sicut color ostendit corpora per lucem solis. » *De Veritate*, ibid., p. 137. Robert Grossetête continue par des remarques qui auraient leur application dans l'histoire de la philosophie de la connaissance : « Hoc modo puto, quod etiam immundi multi summam veritatem vident, et multi eorum nec percipiunt se videre eam aliquo modo, quemadmodum si aliquis prius videret corpora visa, nesciret omnino se videre corpora in lumine solis, ignoraretque se videre aliquid nisi corpus coloratum tantum. Mundi corde vero et perfecte purgati ipsam lucem veritatis in se conspiciunt, quod immundi facere nequeunt. Nemo est igitur qui verum aliquid novit, qui non aut scienter aut ignoranter etiam ipsam summam veritatem aliquo modo novit. Iam igitur patet quomodo soli mundi-corde summam vident veritatem et quomodo nec etiam immundi penitus ejus visione fruuntur. »

(2) « Et haec veritas fundatur super debita principia essentiae et debitam eorum unionem in creaturis. » *Summ. theol.*, Ed. Quarrachi, t. 1, p. 147.

(3) « Aliunde accipitur et multitudo in rebus creatis vel conditis secundum essentiam quam ab ipso exemplari secundum essentiam. Ipsa enim essentia exemplaris Deus est, unde idea hujus et idea illius sunt essentialiter unum, hoc autem creatum propriam essentiam habet, quae ab alio creato distinguitur, et hoc accidit propter omnimodam unitatem quoad essentiam quae est ex parte causae agentis et multitudinem essentialem, quae contingit esse ex parte creatoris ; forma enim hujus non est forma illius, nec materia hujus est materia illius. » *11^a Inq. 1.*, tr. 2, q. 2, cap. 1, a. 1, ad 3., Ed. Quarrachi, t. 2, n° 54, p. 73.

(4) « Licet unitas seipsa formaliter sit unum, non tamen seipsa effective. Primum autem dicitur vere unum, scilicet Deus, quia nec formaliter nec effective habet unitatem ab alio. Unitas vero creata effective habet a Deo, sed formaliter non habet

La doctrine bonaventurienne s'insère dans la traduction unanime de tous ces docteurs. L'opposition de saint Thomas et de saint Bonaventure est sans doute considérable ; M. Gilson a su, à juste titre, la mettre en lumière, et nous allons bientôt essayer de la préciser de notre point de vue ; mais l'une et l'autre doctrines se donnent à leur point de départ la tâche de réfléchir sur une nature des choses qui est celle d'Aristote. Les créatures peuvent être considérées à deux points de vue, ou bien en tant que choses, ou bien en tant que signes. Seul ce deuxième point de vue est suffisant, et seul il nous permet l'accès vers la sagesse, parce que en voyant les choses, non en ce qu'elles sont, mais en ce qu'elles signifient, l'univers nous apparaîtra comme un livre, où s'exprime la Trinité créatrice. *Creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix* (1). La philosophie va donc s'engager dès le début dans des directions différentes, ou bien elle est tournée vers le bas pour chercher à connaître les choses dans leur nature propre, ou bien elle est tournée vers le haut et s'oriente alors vers Dieu. Ces deux attitudes sont, l'une, celle d'Aristote, l'autre, celle de Platon. Une pensée vraiment chrétienne ne saurait adopter que la seconde. Est-ce à dire pourtant que saint Bonaventure s'écarte de ce qui faisait, aux yeux de Guillaume d'Auvergne, par exemple, la vérité de la critique d'Aristote contre l'être d'apparence et d'emprunt, accordé à la nature des choses par Platon ? Non certes, et la signification religieuse de la pensée bonaventurienne se trouve toute en ce qu'elle ajoute à l'aristotélisme, non pas en ce qu'elle prétendrait lui contester. Platon a voulu fixer la vérité des choses, non pas dans les choses mêmes, mais dans un monde idéal, et ce n'est pas à tort qu'il en a été repris par Aristote ; seulement, dans l'attitude où il se plaçait, Aristote pouvait bien devenir un savant, il ne pouvait pas s'élever à la sagesse. *Et ideo videtur quod inter philosophos datus est Platoni sermo sapientiæ, Aristoteli vero sermo scientiæ* (2).

La philosophie chrétienne d'un saint Augustin retient la vérité qui se rencontre dans la doctrine d'Aristote, et pourtant s'élève effectivement à la sagesse que Platon désirait atteindre, sans pouvoir y accéder en vérité. En effet, si la connaissance des choses en elles-mêmes ne nous suffit pas, encore est-il qu'il faut les considérer dans cet être même qu'elles possèdent, avant de comprendre les réalités supérieures dont elles sont les signes. Ainsi l'être que saint Bonaventure accorde aux choses est aussi celui qu'elles possèdent dans la doctrine thomiste ou déjà chez Aristote par opposition à Platon.

ab alio quam a se ; homo vero et lapis ab alio habent effective et formaliter. » Ibid., cap. 3, a. 1, ad 2, n° 59, p. 75.

(1) *Breviloquium*, II, 12, 1. Cité par GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 205.

(2) *Sermo IV de reb. theol.* ; 18, 19, cité ibid., p. 377, note.

Il nous reste maintenant à voir où se trouve exactement la différence entre les deux doctrines que séparent malgré tout les préoccupations différentes dont elles sont animées. Dans l'un et l'autre cas, il s'agit bien de saisir et de définir ce qui fait la signification religieuse du réel. L'office du théologien n'est pas pour saint Bonaventure de considérer les choses dans leur nature ou dans leur être, mais prenant son point de départ dans l'expérience, le théo'ogien cherche à saisir ce qui est au delà de l'expérience c'est-à-dire les réalités divines qui s'y trouvent exprimées. La philosophie naturelle n'est donc pas une sagesse, ni même une voie vers la sagesse ; mais au contraire pour saint Thomas c'est l'analyse même de l'être qui est l'office propre du sage. Nous dirons que, pour saint Bonaventure, la valeur religieuse des choses nous est révélée, si nous considérons ce qui est au delà d'elles-mêmes, tandis que pour saint Thomas les choses manifestent, précisément par ce qu'elles sont, et non seulement par ce dont elles manquent, la réalité infinie de Dieu qui les soutient dans l'existence. Ainsi l'affirmation, que nous avons vue sans cesse reprise chez les théologiens, acquiert un sens plus achevé, plus cohérent, plus définitif, chez saint Thomas. L'existence concrète est une perfection, c'est donc cette existence même qui est l'œuvre propre de Dieu. Dans l'une et l'autre doctrines les choses sont bien, à la fois, des natures et des signes. Seulement saint Bonaventure nous engage à prendre notre point de départ dans les choses, pour considérer au delà les modèles dont elles sont les signes, tandis que pour saint Thomas ce monde a en lui-même une signification religieuse puisque sa perfection est d'être en acte et par suite une imitation de l'acte pur. *Omnia simulantur Deo qui est actus purus inquantum habent formas per quas fiunt in actu* (1). Nous dirons donc que la philosophie thomiste est un *réalisme mystique*, parce que les choses, loin d'avoir une existence d'emprunt, possèdent au contraire une nature telle qu'elles nous permettent de saisir l'infini qui donne ces natures à elles-mêmes. Si les choses ont de la beauté, c'est par leur forme, qui leur donne d'imiter la clarté divine (2) ; de sorte que plus nous accordons de vérité, de consistance, de perfection aux choses, et plus aussi resplendit la gloire de Dieu. *Duo autem sunt, ut Augustinus dicit, propter quæ Deus amat creaturam suam ut sit et ut permaneat* (3).

Au terme de cette analyse nous saisissons déjà, comme nous le ferons plus nettement dans la suite de cette étude, en quoi consiste l'originalité philosophique du thomisme. Il ne s'agit pas d'une réforme véritable qui aurait consisté à renverser les fondements, jusque-là admis, de la philosophie chrétienne ; l'être de saint Thomas est celui d'Aristote,

(1) *Cont. Genl.*, 11, 43, Amplius. Cum omne agens.

(2) « Omnis forma per quam res habet esse est similitudo quaedam divinae claritatis. » *In l. de Div. Nom.*, cap. 4., lect. 5. V. t. 29. p. 442 a.

(3) *Summ. theol.* I^a, q. 74, a. 3, ad 3.

mais cette option philosophique essentielle était déjà faite par ses prédécesseurs, la pensée chrétienne n'en pouvait faire aucune autre. L'effort du thomisme consiste bien plutôt à redresser des principes jusqu'à là admis, à les faire aboutir d'une façon plus précise, et c'est en ce sens que l'on peut dire, au moins pour les points que nous examinons ici, qu'il organise d'une façon nouvelle la philosophie chrétienne. Nous pourrions résumer ces diverses indications en disant que le premier caractère de l'être concret, c'était une certaine perfection. « La perfection nous paraît appartenir aux choses qui subsistent en elles-mêmes et que nous désignons par des noms concrets (1). » Il nous reste à montrer maintenant que le concret présente à nos yeux un nouveau caractère que nous ne cesserons pas de mettre en lumière dans les analyses qui vont suivre; cette idée vient s'opposer à l'idée première de perfection, c'est celle de composition. Nous avons à voir quel sens ce terme prend à nos yeux.

II. — Une réalité concrète est celle dans laquelle l'être est inhérent et non pas subsistant, de sorte que le concret comporte des éléments métaphysiques dont il est possible de faire l'analyse, en un mot une structure. Jusqu'alors saint Thomas utilisait une notion aristotélicienne, celle d'acte nous allons voir maintenant quel usage il fait pour interpréter la structure du réel de la notion platonicienne de participation.

Le premier sens de participer, c'est recevoir selon une partie; ce qui est intégralement une nature ne la participe pas, ce terme s'emploie au contraire dans le cas où la nature n'existe pas en totalité dans le sujet que l'on considère (2). Or l'être des choses créées leur appartient seulement en ce sens qu'elles le participent. La démonstration qu'en donne saint Thomas revient en somme à ceci: ce qui est par soi-même subsistant ne peut être qu'unique, et pour reprendre un exemple déjà cité, qui revient toujours, en effet, chez saint Thomas, si la blancheur subsistait en soi-même, il n'y aurait qu'un seul être blanc. C'est là, remarquons-le, le paradoxe platonicien; or, nous constatons dans notre expérience une multiplicité d'êtres concrets, il faut donc qu'aucune de ces natures ne soient son être, mais que cet être soit seulement reçu ou participé en elles. Nous venons de saisir dans le cas le plus favorable en quoi consiste la distinction des éléments de l'être et quelle est sa nécessité métaphysique: elle nous permet de comprendre le caractère le plus manifeste de notre expérience, la multiplicité. Pourtant si l'on cherche,

(1) *In lib. de Causis*, lect. 22, V, t. 26, p. 558 b.

« Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. » *De Pot.*, q. 7, a. 3, ad 9.

(2) « Participare nihil aliud est quam partialiter accipere. » *In II de Caelo*, lect. 18, V, t. 23, p. 166 b. « Quod enim totaliter est aliquid non participat illud sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid habens aliud aliquid adjunctum proprie participare dicitur. » *In I Met.*, lect. 10, 154.

à en préciser la signification philosophique, cette distinction entre l'essence et l'existence est, comme nous le verrons dans un prochain chapitre, de toutes la plus subtile. Elle est loin d'ailleurs d'être la seule que comporte l'être concret ; l'essence se trouve dans toute créature distincte de ses puissances, et dans le cas des substances corporelles nous pourrions faire intervenir une autre distinction métaphysique, à l'intérieur de l'essence même, c'est celle de la matière et de la forme. Notre tâche consistera justement à montrer quelle est la nature de telles distinctions. Dans tous les cas, nous rencontrerons des difficultés presque toujours identiques : dans quelle mesure les éléments ainsi distingués peuvent-ils garder une nature particulière qui permette d'affirmer la réalité métaphysique de la distinction ?

N'oublions pas toutefois que l'être nous est apparu jusqu'alors comme une perfection ; la structure interne de l'essence risquerait peut-être de réduire à rien une telle perfection si nous ne devons présenter enfin une vérité définitive suivant laquelle nos affirmations précédentes vont se grouper à nouveau. Les éléments du réel se laissent distinguer, mais ils se rassemblent malgré tout dans une nature qui existe par soi ; c'est que l'être même de cette nature joue le rôle d'une forme, d'un acte, d'un complément, d'une perfection (1). Toutes ces expressions que l'on relève chez saint Thomas procèdent chez lui d'une pensée très ferme, qui nous a paru constituer un des principes essentiels de tout le système.

Il faut ici se résigner, dans une méthode vraiment thomiste, à ne pas exprimer dans l'instantané une intuition à laquelle nous espérons bien que la dialectique pourra nous conduire d'une façon progressive. D'une

(1) « Esse est illud quod est magis intimum cuilibet et profundius inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt. *Summ. theol.* I^a, q. 8, a. 1. Esse est actualitas omnis rei. » I^a, q. 5, a. 1. « Ipsum esse enim cujuslibet rei quoddam bonum est et similiter perfectio. » I^a, q. 20, a. 2. « Nihil est formalius aut simplicius quam esse. » *Cont. Gent.*, I, 23. Ipsum enim esse. « Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis, unumquodque enim actu est per hoc quod habet esse. » *Cont. Gent.*, II, 53. Amplius. « Esse ergo quod est proprius effectus et finis in operatione primi agentis oportet quod tenat locum ultimi finis. » *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad 10. « Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus, ipsum autem nihil participat. *De An.*, a. 6, ad 2. On trouvera l'expression d'idées semblables chez le P. A. VALENSIN, *A travers la Métaphysique*, p. 166. La doctrine constante chez saint Thomas, que nous résumons ici, rencontre, on le sait, une difficulté particulière à propos du problème théologique de l'unité d'être du Christ. Ce qui est en question, c'est l'interprétation de l'art. 4 de la *Quaestio de Unione Verbi incarnati* : « Est autem et aliud esse hujus suppositi, non in quantum est aeternum, sed in quantum est temporaliter homo factum, quod esse, etsi non sit accidentale, quia homo non praedicatur accidentaliter de Filio Dei, ut supra habitum est, non tamen est esse principale sui suppositi sed secundarium. » Il faut se reporter à ce sujet à la discussion entre F. PELSTER, *Archives de Philosophie*, vol. III, cahier 2, et le P. SYNAVE, *Bulletin Thomiste*, Janvier 1926. La discussion n'intéresse pas seulement la Théologie, mais elle porte encore sur la question de savoir si cette *quaestio* est antérieure ou postérieure à la *Somme théologique*. Il nous a semblé que ces points de doctrine, importants en soi, étaient pourtant étrangers à notre sujet.

façon tout à fait provisoire, nous formulerions ainsi cette idée centrale que nous avons reconnu dans le système thomiste. L'existence concrète ne désigne pas seulement la position pure d'un être, elle est encore l'être d'une nature, cette nature à son tour comporte des éléments constitutifs (1). Voilà ce qu'exprime pour saint Thomas le mot concret, qu'il faut sans doute prendre en ce sens premier ce qui est assemblé, uni, sous un même principe ou sous un même acte. De telles affirmations viendraient limiter à nos yeux ce qu'on appellerait peut-être assez justement l'empirisme aristotélicien. C'est peut-être l'esprit de cette doctrine empirique de concevoir les choses comme des blocs définitivement isolés, des choses toutes faites, inassimilables à la pensée ; ce n'est certainement pas l'esprit du thomisme. Si nous vivons dans un monde solide, exprimant par son acte même la gloire de Dieu qui est tout Actualité, ce monde s'offre aux prises de la pensée précisément dans la mesure où cette actualité dernière est celle d'une puissance, ou même de plusieurs puissances, empêchant ainsi d'en faire soit un absolu, soit une donnée brute. *Esse est illud quod magis intimum est cuilibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quæ in re sunt.* (2).

III. — La structure du concret, c'est la distinction métaphysique dans l'ordre de l'essence, ou bien encore c'est la distinction entre l'essence et l'être. Mais il n'y a pas de distinction physique dans l'ordre de l'existence entre les éléments du réel. C'est ce que nous exprimerons en disant que l'être est uni, et c'est cette dernière idée d'unité qui se présente maintenant à notre attention. L'un se convertit avec l'être, il exprime une perfection dépassant les genres et les espèces, et qu'on appelle transcendante. Si l'un se distingue de l'être, ce n'est qu'en raison ; il ajoute, en effet, à l'être une négation, la négation de la division. Or, une négation n'est pas une réalité de nature, mais seulement de raison. Par cela même qu'un être est indivis, il nous apparaît immédiatement comme un ; l'être et l'unité se prennent des mêmes principes (3).

Nous rencontrons ici une thèse sur laquelle, avant saint Thomas, les philosophes et les théologiens ont beaucoup insisté, et qui se rattache à l'inspiration d'Aristote, aussi bien qu'à celle de saint Augustin. La définition des divers sens de l'unité chez Avicenne était classique et se trouve bien souvent commentée. Mais l'expression la plus concise que

(1) « In se ipso autem aliquid perficitur ubi subsistat per essentialia principia. » *De Ver.*, q. 21, a. 5. « Omne nomen a nobis impositum vel significat per modum completi participantis, sicut nomina concreta, vel significat per modum diminuti et parti formalis, sicut nomina abstracta. » *In l. de Causis*, lect. 22, V, t. 26, p. 559 b.

(2) *Summ. theol.* I^a, q. 8, a. 1.

(3) « Unum enim quod cum ente convertitur ipsum ens designat, superaddens indivisionis rationem, quæ cum sit negatio vel privatio non ponit aliquam naturam enti additam. » *In IV Met.*, lect. 21, 560. Cf. *Ibid.*, X, lect. 3. *De Pot.*, q. 9, a. 7, resp. et ad 8. *Cont. Gent.*, I, 42. *In Boet de Trin.*, q. 4, a. 1. *Quodl.*, II q. 3, a. 5, ad 2.

nous connaissions de ces doctrines est peut-être celle que l'on rencontre dans le traité de *Unitate*, que le moyen âge a toujours attribué à Boèce, et qui est, en réalité, une traduction de Dominique Gundisalvi. *Sic omnia unitatem appetunt ut etiam quæ multa sunt unum dici velint. Quaecumque enim sunt id quod sunt, aut vera unitate esse nituntur, aut saltem eam imitando nituntur* (1).

Nous allons rencontrer chez saint Thomas une élaboration métaphysique de cette doctrine de l'unité. La pensée d'Avicenne était jusqu'alors citée sans aucune critique ; c'est au contraire contre cette pensée que saint Thomas a précisé sa propre conception des rapports de l'unité et de l'être. Il faut d'abord distinguer deux sens de l'unité, l'un qui se convertit avec l'être, et l'un principe du nombre. Cette distinction se présente sous une forme tout à fait nette dès le *Commentaire sur les Sentences*, et ne sera jamais abandonnée, ni aucunement modifiée ; d'abord l'unité, au premier sens du mot, s'applique à toute existence, tandis qu'au deuxième sens elle ne se rencontre que dans le domaine de la quantité, dont le nombre, comme nous l'établirons tout à l'heure, est une espèce. Mais si l'on confond ces deux sortes d'unité, les méprises les plus graves peuvent en résulter, et c'est, en effet, dans ces méprises que sont tombés Platon ou les Pythagoriciens d'une part, Avicenne de l'autre. Les premiers ont bien vu que l'unité qui se convertit avec l'être ne lui ajoute rien qu'une négation ; mais, comme ils croyaient être immédiatement en présence de l'un principe du nombre, ils en concluaient que les nombres sont les substances mêmes. De son côté, Avicenne voyait bien que l'un principe du nombre est un accident de l'être, mais il pensait qu'il en était de même de l'unité qui se convertit avec l'être (2).

De ces deux thèses inverses, la plus importante, aux yeux de saint Thomas, celle qu'il s'attache surtout à réfuter, est celle d'Avicenne. Il lui oppose l'autorité d'Aristote, et pour l'essentiel la raison suivante : supposons que l'un soit un accident, une nature surajoutée à celle de l'être, il faudrait encore que cette nature accidentelle surajoutée à l'être soit une à son tour, et si elle ne l'est pas par elle-même, on est obligé de reculer jusqu'à l'infini pour trouver un principe véritable d'unité de l'être (3).

(1) *De unitate*, Ed. Correns, B. G. P. M., I, p. 9.

(2) *In I Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3. Cf. *Summ. theol.*, I, q. 11, a. 1, ad 1. *In III Met.*, lect. 12, 489 sv. *De Pot.*, q. 9, a. 7. *Quodl.* X, q. 1, a. 1.

(3) X, *In Met.*, lect. 4, 1976. « Secundo, quia cum dicitur unus homo, non aliquam naturam ab homine prædicat, sicut nec ipsum quod est ens prædicat aliam naturam a decem prædicamentis ; quia si prædicaret aliam naturam, oporteret abire in infinitum, quia etiam illa natura diceretur unum et ens. Et sic unum unicuique idem est. Et si ens de eis prædicaret aliam naturam, procederetur in infinitum. Si autem non, pari ratione standum fuit in primo. » Cf. *Quodl.* X, a. 1. « Sed hoc non potest esse : quia cum unum quod convertitur cum ente, de qualibet dicatur, oportet quod etiam illa res quam addit supra ens, sit una ; et sic vel erit una per aliquam

Il est facile de voir que saint Thomas ne fait ici que suivre très fidèlement la philosophie d'Averroès (1), où l'on trouve une critique fréquente d'Avicenne. Cette critique porte sur deux points à la fois : la doctrine de l'unité, la distinction établie par Avicenne entre l'essence et l'existence. *Avicenna autem peccavit multum, in hoc quod dixit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei* (2). Nous examinons donc à propos de cette théorie célèbre de l'essence et de l'existence la pensée profonde d'Averroès ; un argument au moins de ce philosophe nous est déjà connu ; c'est celui que nous venons de voir chez saint Thomas, ce qu'il emprunte sans doute au philosophe arabe. L'être est un ou par lui-même ou par une réalité surajoutée, mais à son tour cette réalité nouvelle est une, de sorte que la question se reposerait jusqu'à l'infini si nous ne devons dire que le caractère d'unité appartient à l'être, immédiatement et non pas comme accident (3). Averroès fait intervenir une autre raison que saint Thomas n'a pas reprise dans la critique qu'il donne de la pensée d'Avicenne, mais qui trouve place, par contre, dans sa doctrine personnelle. Avicenne prétendait que si l'un ne s'ajoute pas à l'être comme accident, ce jugement : l'être est un, n'est qu'une pure tautologie. A quoi Averroès répond que l'un se distingue de l'être en raison, ce qui suffit à fonder la possibilité du jugement, et que par ailleurs cette unité de l'être désigne, non pas l'indivision, mais la réalité concrète qui en est affectée. Ce sont là, à ses yeux,

unitatem additam, et ita erit processus in infinitum; vel erit una per essentiam suam: quod si est, standum est, in primo, ut scilicet ens ipsum dicatur unum per essentiam, non per aliquam rem additam..»

(1) A la suite de ce texte du *Quodlibet*, il ajoute : « Sic ergo intelligendum est secundum opinionem Aristotelis et Commentaris ejus... » Sur ce terme *Commentator* qui désigne toujours Averroès, on trouve une remarque très juste chez RENAN : « C'est aux Juifs qu'Averroès est redevable de sa réputation de commentateur. C'est d'eux qu'il reçut le titre, depuis solennellement confirmé par l'Ecole de Padoue, d'Ame et d'Intelligence d'Aristote. En effet, le texte pur d'Aristote se rencontre très rarement dans les manuscrits hébreux. Au contraire, les traités accompagnés du commentaire, souvent même les paragraphes d'Averroès, y portent simplement le nom d'Aristote. » *Averroès et l'Averroïsme*, p. 146.

(2) *In IV Met.*, cap. 2, com. 3, p. 92 r. L'édition la plus souvent citée est celle de Venise 1550, que l'on trouve à la Bibliothèque Nationale. Nous avons eu la bonne fortune de trouver dans le fonds non classé de la Bibliothèque de l'Université de Poitiers une autre édition de Venise 1560, qui donne le même texte avec une pagination différente. C'est cette édition que nous citerons toujours. *Tomus octavus... Aristotelis Stagiritae Peripateticorum principis, universam illam scientiam complectens, quam Metaphysicam vocant, vel sapientiam, quatuordecim digestam libris, cum Averrois Cordubensis duplici expositione, etc.*

(3) « Et jam diximus impossibilia contingentia huic positioni in aliis locis, et post continget ei hoc, scilicet quod illa dispositio aut illud accidens per unum est unum et ens. Ens autem est etiam unum et ens per aliquod additum aut per se. Si per additum procedetur in infinitum, si per se, ergo concessum est aliquid esse unum et ens per se. Sed deceperunt enim duo, scilicet quia opinabatur quod unum ut principium quantitatis est unum, quod est synonymum enti, et quia hoc unum numeratur in accidentibus, existimavit quod unum quod significat omnia praedicamenda est accidens. » *Ibid.*, lib. X, cap. 4, com. 8, p. 286 r.

les conditions qui rendent le jugement possible (1) ; nous retrouverons précisément ici les deux éléments que nous avons remarqués dans l'analyse thomiste de l'idée d'unité ramenée à celle d'indivision. Cette analyse nous paraît donc dépendre d'Averroès, au delà même de ce que les textes affirment expressément.

Saint Thomas a considéré avec beaucoup d'attention la critique d'Averroès contre Avicenne. Elle présentait pour lui une extrême importance, parce qu'elle rejoint, comme nous le verrons, le problème de l'essence de l'existence, et même celui de l'unité de l'intellect. Au contraire, cette critique était passée inaperçue jusqu'alors des théologiens qui suivaient Avicenne et le *de Unitate*. Dans ce dernier traité, la doctrine de l'unité accident est présentée au moins d'une façon implicite. Sans doute, lisons-nous, toute chose est une en elle-même ; mais c'est par l'unité que les choses sont une, de même que c'est par la blancheur qu'elles sont blanches. L'exemple même dont se sert le traité rapproche singulièrement la pensée qui s'y trouve exprimée de celle que nous connaissons chez Avicenne (2).

Dans la pensée de saint Thomas, il demeure vrai que l'unité, au deuxième sens du mot, c'est-à-dire comme principe du nombre, est un accident de l'être (3) ; nous devons examiner ce nouveau sens de l'unité, ne serait-ce que pour préciser la signification philosophique de l'unité qui se convertit avec l'être. La définition la plus simple du nombre est la suivante : *Multitudo mensurata per unum*. Il faut, pour composer le nombre, une pluralité, une multitude d'unités ; il faut enfin qu'à son tour, cette multitude soit ramenée à l'unité, en constituant une somme, un ensemble. *Quando pluralitas vel multitudo est finita, dicitur numerus* (4). De quelle multitude est-il ici question ? La pluralité peut prendre deux sens ; elle est formelle ou matérielle. La première dépend de

(1) « Et iste homo ratiocinatur ad suam opinionem dicendo quod si unum et ens significant idem, tunc dicere ens est unum esset negatio, quasi dicere unum est unum aut est ens est ens, et hoc non sequeretur nisi diceremus quod dicere de aliquo quod est ens et unum quod significant eandem intentionem et eodem modo. Nos autem diximus quod significant eandem essentiam sed modis diversis, non dispositiones diversas essentiae addidas, et secundum hoc non est differentia aput istum hominem inter significationes quae significant eandem naturam modis diversis absque eo quod significant intentiones additas illi scilicet diversas ab ea in actu. Et fecerunt errare istum hominem res, quarum quaedam est, quia innuit hoc nomen unum de genere nominum denominativorum, et ista nomina significant accidens et substantias, et etiam quia existimavit quod hoc nomen unum significat intentionem in re carente divisibilitate, et quia illa intentio est alia ab intentione quae est natura illius rei. » Ibid., lib. IV, cap. 2, com. 3, p. 92 r. Cf. *Epitome in libros Metaphysicorum*, tr. I, p. 373 r, et tr. III, p. 388 r.

(2) « Unitas est qua unaquaeque res dicitur esse una, sive enim sit simplex, sive composita, sive sit spiritualis sive corporea, res unitate una est nec potest esse una nisi unitate, sicut nec alba nisi albedine nec quanta nisi quantitate. » *De unitate*, p. 3.

(3) « Numerus autem qui est species quantitatis ponit quoddam accidens additum supra ens. » *Summ. theol.* I^a, q. 30, a. 3.

(4) *In V Met.*, lect. 15, 978.

l'opposition de formes diverses, qui présentent plusieurs degrés de perfection ; elle se rencontre dans le domaine de l'immatériel. La division matérielle naît de la division du continu. Au sens propre du mot, le nombre ne se rencontre que dans l'ordre de la pluralité matérielle. En effet, le propre du nombre c'est que la pluralité se trouve mesurée, il suppose donc un principe d'unité qui puisse être répété ; or, l'unité, en ce sens, ne se rencontre que dans la quantité ; elle désigne une quantité continue prise comme mesure et qui peut être répétée suivant un ordre dans les choses que l'on compte. Il appartient à la quantité de pouvoir être divisée, et par là de désigner l'unité, que l'on pourra porter ensuite sur la grandeur continue : *Unum est ad quod terminatur divisio* (1). Il est certain que l'on peut compter d'autres réalités que des grandeurs continues, mais alors le sens du mot unité n'est pas premier, et ces autres mesures se ramènent, comme à leur principe, à celles que nous considérons d'abord. Ainsi l'unité, au sens où nous la prenons ici, n'est plus l'unité qui se convertit avec l'être, ce n'est pas l'unité au sens où nous disons qu'un être est un, mais au sens où nous disons que l'unité de longueur, un pas, est *un*, alors que le tout considéré, par exemple, est treize. Il est manifeste en ce sens que l'unité est un accident, parce qu'elle est mesure. *Esse mesuram est propria ratio unius secundum quod est principium numeri.* (2).

Il ne faut pas oublier pourtant que le nombre peut être pris en un sens général, pour désigner la pluralité, même dans le cas où celle-ci n'est pas mesurée par l'un. On peut compter des substances immatérielles, mais elles ne forment pas un nombre, en ce sens que la première d'entre elles serait une unité, qu'il faudrait porter dans un ordre déterminé sur les suivantes. Cette théorie, esquissée par saint Thomas dans des textes assez rares, aura son application dans sa polémique contre Siger de Brabant. On veut prouver d'abord qu'aucune forme séparée ne peut être une par elle-même, parce qu'elle n'est pas l'unité d'un nombre. En deuxième lieu, on prétend qu'il ne pourrait y avoir de multiplicité en dehors de la matière, parce que toute multiplicité est nombre, et c'est là un des points d'attache principaux de la doctrine de l'unité de l'intellect. Mais la première objection procède manifestement de cette confusion que nous avons sans cesse signalée, entre les deux sens du mot unité. En outre, il y a encore nombre au sens général du mot dans le domaine de l'incorporel ; Aristote compte le nombre des substances séparées. Tout ce que l'on peut accorder, c'est qu'une telle multitude, composée d'unités, n'est pas à proprement parler, mesurée par l'un ; l'accident que l'un ajoute à l'être, nous l'avons vu, ce n'est pas l'indivision, c'est l'idée de mesure (3). Mais l'unité qui se convertit toujours avec

(1) *In X. Met.*, lect 2, 1952.

(2) *Ibid.* V. lect. 8, 875.

(3) « Sed ut a posterioribus incipiamus, videretur vocem propriam ignorare in

l'être nous permet de comprendre la possibilité d'une multitude, qui n'est nombre qu'au sens général du mot. *Ab eodem enim principio habetur esse et unitas et multitudo in rebus* (1).

C'est cette dernière unité que nous devons considérer d'une façon particulière en parlant de la structure de l'être concret ; en effet, nous l'avons vu, les compositions que nous pourrions rencontrer dans l'essence doivent être telles qu'elles subsistent l'unité. Il reste à savoir ce que doit être une telle composition. Elle varie sans doute de nature et de portée dans chaque cas particulier, mais il est une condition indispensable, que nous devons dès maintenant signaler : la distinction ne laissera jamais subsister l'unité que si les éléments distingués sont toujours entre eux dans le rapport de la puissance à l'acte. *In omni compositione oportet esse duo quae ad invicem se habent sicut actus ad potentiam* (2). Saint Thomas a très rarement exposé d'une façon abstraite un tel principe, mais il en a fait un usage constant, et nous verrons que, dans tous les cas, il se refuse à réaliser, comme des actes divers, les éléments qu'il distingue. Il convient donc d'indiquer ici l'importance considérable de ce principe, mais nous saisirons seulement par la suite la signification véritable que saint Thomas en présente sans cesse. Ainsi la structure de l'être concret laissera toujours subsister, avec l'unité, la perfection même de l'être, sur laquelle, à notre sens, saint Thomas a insisté plus nettement que ses prédécesseurs. L'unité, en effet, est déjà par elle-même une perfection. Nous voyons que chaque chose désire son unité, comme son bien, par opposition le mal apparaît comme la division. C'est l'un qui écarte l'être de la division qui le ramènerait bientôt à un être imparfait ou diminué. Saint Thomas cite très volontiers ces images et ces analogies d'esprit platonicien, *secundum Platonem qui posuit quod eadem est ratio unius et boni* (3).

Nous pouvons maintenant suivre en ses diverses étapes l'analyse de saint Thomas. Les caractères principaux de l'existence concrète nous sont déjà manifestes. Le concret nous apparaît comme une perfection,

hoc quod ultimo dictum est. Dicit enim Aristotelis in IV Met. quod cujusque substantiae unum est esse non secundum accidens, et quod nihil est aliud unum praeter ens. Substantia ergo separata si est ens, secundum suam substantiam est una, praecipue cum Aristoteles dicat in VIII Met., quod ea quae non habent materiam, non habent causam ut sint unum et ens : unum autem, in V Met., dicitur quadrupliciter : scilicet numero, specie, genere et proportionem. Nec est dicendum quod aliqua substantia separata sit unum tantum specie vel genere, quia hoc non est esse simpliciter unum. Relinquitur ergo quod quaelibet substantia separata sit unum numero. Nec dicitur aliquid unum numero, quia sit unum de numero : non enim numerus est causa unius, sed e converso, quia in numerando non dividitur : unum enim est id quod non dividitur. Nec iterum hoc verum est quod omnis numerus causatur a materia : frustra enim Aristoteles quasivisset numerum substantiarum separatarum. » *De unit. Intell.* cap. 7, V. t. 27, p. 331 a.

(1) *Comp. th.* 1, cap. 102.

(2) *Comp. th.*, I, cap. 9.

(3) *In II Post. An.*, lect. 5. V. t. 22, p. 244 b.

et non seulement comme une réalité d'emprunt, ou comme un reflet : *hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum* (1). Le thomisme est un réalisme mystique. Le concret suppose en outre une composition métaphysique, soumise à cette condition de ne jamais détruire l'unité, qui se convertit avec l'être. Le thomisme est une métaphysique de l'unité.

(1) *De Pot.*, q. 7, a. 2, ad. 9.

CHAPITRE II

La causalité immédiate de Dieu

*Propter immensitatem suae virtutis Deus
immediate attingit quamlibet rem causando
et conservando.*

Summ. theol., III^a, q. 6, a. 1, ad. 1.

I. — La première vérité que nous puissions avec certitude affirmer de l'être concret, c'est qu'il est entièrement dépendant de Dieu, dans son être, dans son essence, dans les principes qui la constituent. La nature de la causalité divine intéresse donc notre sujet à deux points de vue. Pour comprendre d'une façon précise la nature de ces principes métaphysiques, nous devons nous demander dans quelle mesure ils dépendent eux-mêmes de Dieu. *Creatio non dicit constitutionem rei compositæ ex principiis praeexistentibus, sed compositum sic dicitur creari quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur* (1). Il est clair, en effet, que la notion de matière sera différente selon que nous supposerons qu'elle préexiste à l'action divine ou qu'elle est elle-même créée ; il en sera de même de la possibilité des choses ou de leur essence. Mais ce n'est pas là le seul intérêt de notre étude. Dieu est présent dans son œuvre ; lorsque nous analysons l'être concret, ce que nous devons donc trouver en lui, en un sens, c'est Dieu même. Or c'est par son action, et non pas par son être, que Dieu est présent ; il nous importe donc de savoir en quoi consiste au juste cette action, et particulièrement de chercher si elle s'exerce par intermédiaires, ou bien au contraire d'une façon immédiate.

Il n'est pas de questions qui devaient présenter plus d'importance pour la philosophie chrétienne. Saint Thomas n'a pas modifié la position des problèmes qui se posaient à lui ; on peut même dire d'une certaine façon que la solution de ces problèmes est restée la même. Il n'en reste pas moins, comme nous nous efforcerons de le montrer, qu'il y a sur ces questions une originalité véritable de la pensée thomiste ; cette originalité consiste à nos yeux dans l'affirmation de principes nouveaux qui viennent commander des solutions presque universellement acquises.

(1) *Summ. theol.* I^a, q. 45, a. 4, ad 2.

Ce qui frappe tout d'abord l'historien, c'est que les difficultés devant lesquelles la philosophie chrétienne se trouvait placée étaient presque toutes, avant saint Thomas, rapportées à Aristote. Il ne s'agit pas là exactement du philosophe de Stagyre : *Aristoteles et sequaces ejus*, c'est là une expression reçue, et qui désigne des auteurs assez différents, mais que l'on s'accordait d'ordinaire à considérer comme des interprètes de la philosophie péripatéticienne. La plus célèbre de ces disputes est celle qui conserve la création *ab æterno*. Mais cette question n'est pas celle qui nous intéresse directement ici. En effet, le problème que nous allons examiner se pose d'une façon préalable ; il ne s'agit pas de savoir si la création est ou n'est pas *post nihilum*, mais d'abord de savoir en quoi consiste l'acte créateur lui-même, quel est ainsi le sens exact de l'expression *ex nihilo*. Pour indiquer quel était, devant la réflexion de saint Thomas, la position de ces problèmes souvent enchevêtrés, plusieurs méthodes s'offrent à nous. Il serait possible, par exemple, d'essayer de les discerner, en partant de l'analyse même du texte de saint Thomas. Mais nous trouverons de très précieuses indications, qui nous serviront de point de départ, dans une œuvre que saint Thomas cite très souvent, celle de Maimonide puis dans Guillaume d'Auvergne, et dans un traité qui représente souvent ce qu'il est convenu d'appeler l'ancienne scolastique, le *de Erroribus philosophorum*. Les indications que tous ces traités nous donnent se rejoignent le plus souvent ; elles vont nous permettre de définir les positions philosophiques d'Aristote.

« Tous ceux qui suivent la loi de Moïse et de notre père Abraham, nous dit Maimonide, ne tendent à autre chose qu'à cette croyance : qu'il n'existe absolument aucune chose éternelle à côté de Dieu, et que produire l'être du néant n'est point pour Dieu de la catégorie de l'impossible (1). » Mais les sages de l'antiquité ne pouvaient s'élever jusqu'à concevoir une dépendance aussi complète de l'univers par rapport à Dieu. Il faut faire état ici de deux opinions différentes, celles de Platon et celle d'Aristote ; l'un et l'autre sont d'accord pour affirmer que l'existence d'un être, composé de matière et de forme, suppose l'existence antérieure d'une matière éternelle, et que cet être ne peut jamais disparaître, de telle sorte que la matière elle-même soit réduite au néant. Toutefois, pour Platon, si la matière est éternelle, l'organisation du monde ne l'est pas ; le ciel qui représente l'organisation la plus haute est né lui aussi, et il périra. Pour Aristote, au contraire, le ciel n'est aucunement sujet à la naissance et à la corruption. L'éternité est donc celle d'un Univers déjà organisé. Sur ce point, Aristote ne fait donc que représenter une doctrine encore plus difficilement admissible que celle de Platon. Maimonide nous indique

(1) MAIMONIDE, *Guide des Égarés*, trad. Munk, 1866, t. 2, p. 113.

encore quels sont les arguments par lesquels Aristote établit sa doctrine. Les plus importants dont nous retrouverons la critique chez saint Thomas sont les suivants :

« La matière, dit-il, commune aux quatre éléments, n'est pas née ni ne périra ; car si la matière première était née, elle aurait à son tour une matière d'où elle serait née ; d'où il s'ensuivrait que cette matière née serait douée de forme, ce qui est contraire à la vraie condition de la matière. Or, comme nous l'avons supposée être une matière non douée de forme, il s'ensuit nécessairement qu'elle n'est point née de quelque chose ; elle est donc éternelle et ne périra jamais (1). » Maimonide fait un raisonnement à peu près semblable en partant cette fois, non plus de la matière, mais de la possibilité des choses : « dans tout ce qui survient ou naît, dit-il, la possibilité de survenir précède temporellement ce qui survient ; et de même dans toute puissance, la possibilité de changer précède temporellement le changement. De cette proposition il conclut que le mouvement circulaire est perpétuel et qu'il n'a ni fin ni commencement ; et c'est aussi par cette proposition que ses sectateurs modernes ont expliqué l'éternité du monde. Avant que le monde fût, disent-ils, sa naissance devait être possible ou nécessaire, ou impossible ; or, si sa naissance a été nécessaire, il a toujours existé ; si sa naissance a été impossible, il n'a jamais pu exister ; enfin si elle a été possible, quel serait donc le *substratum* de cette possibilité ? Il fallait donc nécessairement qu'il existât quelque chose qui fut le *substratum* de la possibilité et par quoi la chose en question pût être dite possible (2). »

Aristote a donc voulu interpréter la nature de la création, à la façon dont il pouvait se représenter une génération naturelle, dans laquelle intervient la matière. Si nous considérons, en effet, les êtres particuliers, nous ne voyons pas que la matière périsse ni qu'elle soit engendrée. Ce serait là justement, d'après le *de Erroribus Philosophorum*, le principe de ses méprises (3). Ce traité nous montre, avec une grande intelligence doctrinale, que la théorie de l'éternité du monde procède chez Aristote de cette idée que tout dans l'Univers n'est qu'un cycle de génération et de corruption, sans création véritable. Dieu n'intervient donc qu'à la façon du premier moteur ; le mouvement communiqué par lui au premier ciel se transmet de proche en proche jusqu'au monde sublunaire (4). De là résulte encore que son action est néces-

(1) Ibid., p. 116.

(2) Ibid., p. 118.

(3) Renan attribuait ce traité à Gilles de Rome. Le P. Mandonnet montre qu'il est, au contraire, d'un auteur dominicain et en donne une édition dans son *Siger de Brabant*, t. 2, p. 39 à 52.

(4) « Ulterius posuit generationem istorum inferiorum numquam cessare et numquam incepisse. Nam omnem generationem praecedit corruptio, et sequitur corruptio, et omnem corruptionem praecedit generatio et sequitur generatio. Prop-

saire : « Il s'efforce, disait déjà Maimonide, d'indiquer les causes de tout cela, afin de nous présenter les choses suivant un ordre physique existant par nécessité (1). »

Jusque-là cette interprétation a, en effet, des points d'attache certains dans la doctrine péripatéticienne. Or il se trouve que Maimonide, Guillaume d'Auvergne, plusieurs autres encore, sont d'accord pour attribuer à Aristote un principe qui va jouer un rôle considérable dans les discussions qui vont suivre : *Ex uno non provenit nisi unum*. Le problème est celui de l'origine de la multiplicité. « C'est une proposition sur laquelle Aristote et tous les philosophes sont d'accord que d'une chose simple il ne peut examiner directement qu'une seule chose simple ; si la chose est composée, il peut en émaner plusieurs choses selon le nombre des simples qu'elle renferme, et dont elle est composée. Le feu, par exemple, étant composé de deux qualités première, la chaleur et la sécheresse, il en résulte qu'il chauffe par sa chaleur et dessèche par sa sécheresse. De même une chose étant composée de matière et de forme, il peut en émaner, si elle est de composition multiple, plusieurs choses du côté de sa matière, et plusieurs autres du côté de sa forme. Conformément à cette proposition, Aristote dit qu'il n'y a eu d'émanation primitive de Dieu qu'une seule intelligence (2). »

Guillaume d'Auvergne, nous le verrons par la suite, connaît expressément l'origine arabe de cette doctrine ; mais il continue à viser Aristote dans la réfutation, d'ailleurs fort intéressante, qu'il donne de ces erreurs, *de tribus causis quae videntur in errorem præmissum Aristotelem et alios induxisse* (3).

La situation devant laquelle se trouve saint Thomas est donc la suivante : des erreurs menacent la pensée chrétienne, mais elles se

ter quod, quia quamlibet generationem praecedat corruptio, et quamlibet corruptionem praecessit generatio, non est possibile generationem aut corruptionem incepisse, nec est possibile desinere, quia quamlibet corruptionem sequitur generatio et quamlibet generationem corruptio. Si ergo generatio et corruptio deficerent, post ultimam generationem esset generatio et post ultimam corruptionem corruptio. Quod autem generatio praecedat et sequitur corruptio, probat per viam motus. Nam non est aliquid generatum, nisi quia est aliquid corruptum, et ita generationem praecedat corruptio, et etiam sequitur, quia omne generabile corruptibile, et omne corruptibile de necessitate corrumpitur. Sic etiam corruptionem praecedat generatio, quia nihil corrumpitur, nisi quod est prius generatum, et sequitur generatio, quia corruptio unius est generatio ulterius. Hic autem error quod generatio non incipiat nec desinat haberi potest ex I de Generatione et ex II expressius. » *De Erroribus Philosophorum*, cap. 1, De collectione errorum Aristotelis, ed. Mandonnet, p. 4.

(1) MAIMONIDE, *ibid.*, p. 153.

(2) *Guide des Égarés*, *ibid.*, p. 172, 173.

(3) *Secundae partis de universo*. Pars I, cap. 27, t. 1, p. 623 a. Voir encore les chapitres suivant : « destructio erroris praedictorum philosophorum de hoc quod dicunt intelligentias creare per intellectum », p. 830 a : « Quod intelligentia agens intelligendo non causat animas nostras nec intelligentiam secundam nec aliquid aliud », p. 832 a.

présentent dans l'extrême confusion d'une doctrine gréco-arabe en général. On indique d'ordinaire que le travail de saint Thomas a consisté à opérer ici un discernement. Il aurait critiqué plusieurs de ces doctrines pour laisser subsister la vérité d'Aristote. Cette interprétation comporte une grande part de vérité. Seulement il faut bien voir que les solutions vers lesquelles s'oriente la critique thomiste étaient déjà courantes avant lui. L'œuvre de saint Thomas consistera plutôt à mieux dégager les principes qui les justifient.

Déjà Maimonide a le souci de s'opposer à la philosophie qu'il vient d'exposer. « Je te dirai donc en thèse générale (car quoi que je sache que beaucoup d'hommes passionnés me reprocheront de peu comprendre leur parole ou de m'en écarter à dessein, je ne m'abstiendrai pas pour cela de dire ce que j'ai saisi et compris selon ma faible intelligence) et cette thèse la voici : Tout ce qu'Aristote a dit sur tout ce qui existe au-dessous de la sphère de la lune, jusqu'au centre de la terre, est indubitablement vrai, et personne ne saurait s'en écarter, si ce n'est celui qui ne comprend pas, ou bien celui qui a des opinions préconçues, qu'il veut défendre à tout prix, ou qui le conduisent à nier une chose évidente. Mais à partir de la sphère de la lune et au-dessus, tout ce qu'Aristote a dit ressemble à peu de chose près à de simples conjectures, ainsi que quelques-unes de ses opinions métaphysiques qu'il adopte sans pouvoir les démontrer, mais qui renferment de grandes invraisemblances, des erreurs évidentes et manifestes, répandues parmi les nations et de mauvaises doctrines qui sont divulguées (1). Maimonide pourrait fixer son choix entre deux systèmes, celui d'Aristote et celui des Motecallemin. « En somme, tous les anciens Motecallemin ne s'attachèrent pas d'abord dans leur proposition à ce qui est manifeste dans l'être, mais ils considéraient d'abord comment l'être devait exister pour qu'il pût servir de preuve de la vérité de leur opinion ou du moins ne pas la renverser. Cet être imaginaire une fois établi, ils déclarèrent que l'être est de telle manière, ils se mirent à argumenter pour confirmer ces hypothèses d'où ils devaient prendre les suppositions par lesquelles leur système pût se confirmer ou être à l'abri des attaques (2). » Ces philosophes veulent ainsi établir la nouveauté du monde, puis l'existence d'un dessein particulier de Dieu dans la production de chaque effet. Maimonide ne saurait les suivre jusque-là, « il ne faut pas croire qu'ils aient dit aussi ce que je vous dis ; mais ce qu'on ne saurait mettre en doute, c'est qu'ils ont visé au même but que moi. Ils parlent donc aussi des choses dont je vais parler, ayant en vue la *détermination*, mais pour eux, si telle plante

(1) *Guide des Égarés*, ibid., p. 179.

(2) Ibid., t. I, p. 344. Cf. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides Albertus Magnus und Thomas von Aquin*. B. G. P. M. XI-5, p. 10 sv. Philosophische Grundlegung des Systems der Motekallimin.

est plutôt rouge que blanche, plutôt douce qu'amère, c'est une particularisation, au même titre que celle du ciel ayant de préférence cette figure qu'il a, et non pas la figure carrée ou triangulaire. Eux ils ont établi la détermination au moyen de leur proposition que tu connais déjà, tandis que moi j'établis la détermination là où il le faut, au moyen de propositions philosophiques puisées dans la nature de l'être (1). » En effet, cette analyse philosophique suffit à écarter aussi bien la thèse des Motecallemin que la philosophie de la nécessité professée par Aristote ; elle nous permet de saisir dans l'univers une détermination générale qui prouve l'existence d'un dessein. Dès lors, une telle philosophe est en accord avec la religion, avec l'idée d'une sagesse divine auteur de la Loi et pouvant intervenir dans le monde par des miracles. Tout a été fait, parce que c'est ainsi que l'exige la sagesse divine ; c'est là une raison suffisante qui nous dispense d'entrer dans la recherche des fins particulières.

Maimonide a le souci de rattacher sa doctrine à l'inspiration juive, commune à « tous ceux qui suivent la loi de Moïse et de notre père Abraham (2) ». C'est la même inspiration que l'on rencontre dans la pensée chrétienne d'une Guillaume d'Auvergne.

Guillaume d'Auvergne insiste beaucoup plus nettement que Maimonide sur l'importance du principe : *ex uno non provenit nisi unum*, mais il le rattache aux données, que nous connaissons déjà, à la philosophie aristotélicienne de la nécessité. Dieu, dit Algazel et d'autres philosophes, n'a créé d'abord qu'une seule intelligence. Mais, remarque Guillaume d'Auvergne, l'impossibilité d'en créer plusieurs ne saurait venir de la volonté du créateur. *Invidia aulem et avaritia sunt in ultimate elongationis a Creatore* (3). Faut-il tenir compte de l'opposition

(1) Ibid., t. 2, p. 147.

(2) Ibid., p. 113.

(3) « Pulchritudo enim visibilis ex multitudine intuentium non minuitur nec angustiat, similiter nec luminositas sicut apparet evidenter in sole. *Invidia autem et avaritia sunt in ultimate elongationis a creatore.* Quod igitur non sunt multae creaturae, non fuit ex diminutione seu parvitate virtutis ipsius Creatoris, nec ex defectu divitiarum nec invidia vel avaritia ipsius, quia quam certissimum est eum esse largum ultimate largitatis. Hoc igitur solum prohibuit multas esse primas intelligentias quod erat a parte earum, videlicet impossibilitas essendi, qua naturaliter prohibita erant et promotae ab ipso esse, aut impossibilitas essendi simul, sicut jam alibi in praecedentibus didicisti de duobus mundis aut duobus universis ; quia igitur nefas est dicere vel opinari apud creatorem quicquam defectus vel diminutionis esse vel fuisse, similiter et avaritiam vel invidiam, manifestum est ab ipso omnimoda impossibilitate prohibitas ac remotissimas ; necesse est igitur a parte intelligentiae prohibitam esse multitudinem intelligentiarum primarum ; impossibile est autem prohibitionem istam esse nisi uno modorum quos dicam : quorum unum est contrarietas aut repugnantia. Et de illo manifestum est quod non habet hic locum. Intelligentiae enim primae si multae essent simillimae essent in omnibus essentialibus ac naturalibus suis, deinde concordantissimae et amantissimae inter se utpote bonae et justae. Non esset igitur inter eas repugnantia vel contrarietas quae prohiberet eas simul esse. Nulla insuper intelligentia est naturali impossibili-

qui existerait entre ces intelligences ? Mais il faut dire au contraire qu'elles seraient toutes semblables, en ce qui les constitue essentiellement, et ainsi par leur bonté, leur justice, elles seraient amies de la concorde et de la paix. Si l'on suppose plusieurs intelligences, toutes semblables à la première, elles seront toutes également capables d'exister et de recevoir les bienfaits de leur créateur. S'il existait ainsi dès l'origine des milliers d'intelligences, aucune d'entre elles ne serait superflue, comme le montre la nature de leurs opérations, qui sont la pensée, la volonté, la charité. Ces opérations sont ainsi toutes destinées à glorifier le créateur. Ceux qui suivent Aristote ne voient pas combien ils détruisent, d'une façon intolérable, cette gloire, en soutenant qu'il n'existe qu'une seule intelligence première. Leur tort c'est de n'avoir pas compris la différence entre deux sortes d'actions, l'une qui procède de l'agent *per modum naturæ*, et l'autre *per modum voluntatis* (1). C'est dans le premier cas seulement que la

tate ab esse prohibita in semetipsa aut per semetipsam ; fiet hoc autem manifestum tibi si imaginatus fueris multas intelligentias similes illi primæ, invenies enim eas simillimæ esse in potestate essendi sive in potentialitate, electione autem et beneplacito creatoris illam quam ipsi ponunt primam, eductam esse de potentia essendi in actum, cum non esset naturaliter quantum in ea erat propinquo vel etiam paratior actui essendi quam aliqua earum. » » *Secundæ partis de universo*, Pars 1, cap. 9, t. 1. p. 817 a. Le principe si souvent commenté au moyen âge : *Invidia autem et avartitia sunt in ultimatæ elongationis a creatore* est un souvenir du Timée : « Il était bon, et en ce qui est bon, nulle envie ne naît jamais à nul sujet. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses naquissent le plus possible semblables à lui » (Trad. Rivaud, p. 142). Ἀγαθὸς ἔν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τοῦτου δ' ἐκτὸς ὡν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. — 29 e. On remarquera en outre, à la fin de ce texte de Guillaume d'Auvergne, l'idée reprise par saint Bonaventure sous cette forme : *Amor caritatis exsultat in multitudine bonæ societatis*. Cf. GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 237, note 2. Remarquons enfin la nature des procédés littéraires de Guillaume d'Auvergne. Ils sont semblables à ceux qu'on trouvera plus tard chez Gibieuf. « Il élève son style à la hauteur de son enthousiasme ; les superlatifs et les majuscules ont dans son œuvre la valeur d'une véritable méthode » Gilson, *La Liberté chez Descartes et la Théologie*, p. 196.

(1) « Ipsi autem opinari nixi sunt sicut praedixi tibi, quod operaretur per modum naturæ et juxta ordinem ipsius cum ipse operetur per electionem et voluntatem liberrimam. Quod ergo dicunt quia ex uno, secundum quod est unum et per id quod est unum omni modo, non pertinet ad creatorem in causationibus et creationibus istis ; non enim operatur creator haec causata vel causat, per id quod unum aut in quantum unum, sed per voluntatem suam et prout vult, sicut figulus non per unitatem suam format vasa fictilia, sed per voluntatem suam et propter hoc facit ea prout vult, et qualia vult ; sic et Deus per Verbum suum, quod non est Verbum solummodo enuncians sed imperans imperio fortissimo, et ejus imperium atque voluntas non est aliud ab ipso ; et de isto verbo similitudines et exempla dedi tibi aequalia. Verbum enim istud non est tantum imago vel expressio Creatoris, immo est etiam expressio voluntatis Creatoris lucidissima ac perspicua quibus datum est ipsum audire et intueri. Tertia causa fuit opinio eorum erronea qua putaverunt elongationem posse aliquid apud Creatorem longe esse a quibusdam et prope quibusdam, et propter hoc non operari per se aut minus operari. Non intellexerunt igitur supereminentiam creatoris et altitudinem ac fortitudinem virtutis ejus, qua attingit a summo universi usque deorsum, et a primo creatorum usque ad novissimum, omnia continens, tenens ac retinens, prout vult et quamdiu vult ; alioquin reciderent in

cause ne peut produire directement qu'un seul effet. Le potier produit des vases comme il veut, et dans le nombre qu'il veut, ainsi Dieu peut être la cause immédiate de la multitude de ces créatures par son Verbe, *sic et Deus per Verbum suum quod non est Verbum solummodo enuncians sed imperans imperio fortissimo*. Il faut donc pour comprendre les œuvres de Dieu faire intervenir cette idée du Verbe, mais c'est là une idée proprement chrétienne, *et hujusmodi generationis revelatione sola gens Christianorum gloriatur*. Les Juifs eux-mêmes n'en ont pas eu la connaissance, sauf peut-être chez quelques-uns de leurs prophètes. Non seulement les Arabes l'ignorent, mais encore ils la déclarent impossible. Il est vrai que l'on rencontre cette connaissance du Verbe chez Avicébron. Aussi Guillaume d'Auvergne, frappé par la métaphysique de la volonté de celui qu'il appelle souvent : *omnium philosophorum nobilissimus*, pense-t-il qu'Avicébron devait sans doute être chrétien, puisque, dit-il, tous les pays soumis par les Musulmans professaient auparavant la vraie foi (1).

Ouvrons enfin le *de Erroribus Philosophorum*. Nous y rencontrons la critique des mêmes doctrines arabes. Mais ce traité fait intervenir plutôt les difficultés qui sont prises de la nature de la volonté divine ; Dieu ne peut pas être antérieur à ses effets, parce qu'il faudrait dire alors qu'il a attendu, avant la création, le moment qui serait convenable, et ainsi sa liberté n'aurait pas été entière (2). Ces remarques

non esse, unde educta sunt ab ipso et per ipsum. Est igitur infra omnia et sub omnibus ut fundamentum et fulcimentum, sustinens ea et supportans, et est super omnia non solum ut rex et imperator omnium dominantissimus, immo et ut fons influentissimus a quo incessanter descendunt rivi seu fluentia volitatum ipsius super creaturas ejusdem, hoc est super omnia saecula et saeculorum singula ; et intra omnia et in omnibus omnia nutriendus, propagans, moderans, et regens ; et propter hoc operatur omnia in omnibus juxta quod exponam. » *Primae partis de universo*, pars I, cap. 27, t. 1 p. 624 a.

(1) « Non igitur solam primam intelligentiam causavit ut ipsi ponunt, et hoc utique verissimum est, verum scito quia iste intellectus est intellectus ab ipso genitus, sicut alias tibi declaratum est, et hujusmodi generationis revelatione atque notitia, sola gens christianorum gloriatur ; et vocat hunc intellectum genitum secundum leges suas et alias scripturas suas, sapientiam genitam, et artem ac verbum Dei. Et haec est altissima profunditas, ad quam nec genus Haebraeorum attigit, nisi forte in paucis sanctis ac sapientibus suis, videlicet prophætis eorum, et alii hoc a prophetis acceperunt. Gens vero Arabum secundum communitatem suam istum nondum novit, immo juxta errorem quo seducta est hoc possibile contradicit. Avicébron autem, theologus nomine et stylo ut videtur Arabs, istud evidenter apprehendit, cum et de hoc in libro, quem vocat fontem sapientiae, mentionem expressam faciat, et librum singularem de Verbo Dei agente omnia scribat. Ego autem puto propter hoc ipsum fuisse christianum, cum totum regnum Arabum christianae religioni subditum fuisse ante tempus non multum narrationibus historiarum manifestum sit. Nonnulli vero ex antiquis Philosophis, sicut Plato et Mercurias haec credisse videntur. » Ibid., cap. 26, p. 621 b. Les rapports entre Guillaume d'Auvergne et Avicébron sont indiqués par LANDRY, *L'Originalité de Guillaume d'Auvergne*, Revue d'Histoire de la Philosophie, 1929, p. 454.

(2) « Ulterius voluit quod a Deo invariabili nihil variabile immediate progredi poterat. Unde ait, eodem capitulo, quod si a Deo procedit immediate aliquid varia-

se retrouveront chez saint Thomas, on pouvait aussi les rencontrer avant lui chez Maimonide, mais comme elles ne sont pas prises de l'analyse des principes de l'être concret, elles intéressent moins directement notre étude.

II. — L'esprit dans lequel saint Thomas va examiner les difficultés qui se trouvent posées est déjà fixé dans la tradition unanime « de ceux qui suivent la loi de Moïse et de notre père Abraham », comme dit Maimonide. L'œuvre de saint Thomas va consister dès lors à mieux saisir les principes assez différents qui se trouvent ici impliqués, à voir exactement d'où partent les erreurs qu'il doit combattre, à discerner quels sont ses maîtres et ses adversaires.

Nous trouvons d'abord chez saint Thomas une question dont les analyses précédentes nous permettent de mieux saisir la portée *ultrum creatio sit mutatio* (1). Il faut d'abord distinguer deux termes, dont le sens est assez voisin, *motus* et *mutatio*. Lorsque nous disons qu'il y a mouvement, nous trouvons entre les deux termes du changement un sujet commun existant en acte, comme il arrive dans l'altération, dans l'augmentation et la diminution, ou dans le mouvement local. Dans d'autres cas, ce sujet commun n'existe qu'en puissance, nous sommes alors en présence d'une mutation, ainsi dans la génération et la corruption. Le sujet de la forme substantielle et de la privation, c'est la matière qui n'existe pas en acte. Faut-il dire que l'action divine s'exerce sous la forme d'une mutation ainsi comprise ? Saint Thomas va s'efforcer de montrer qu'il n'en est rien. Il faut distinguer, en effet, deux sortes d'agents ; les agents créés ne sont en acte que d'une façon particulière ; Dieu, par contre, est *totaliter actus* (2). Un être créé agit donc non par sa substance, mais par sa forme particulière ; son efficacité est ainsi déterminée à produire tel mode d'être particulier, elle ne produit qu'un être fixé dans tel genre et dans telle espèce, par exemple celle du feu ou de la blancheur ou tout autre.

C'est pourquoi ne produisant pas l'être même, un agent particulier suppose une matière préalable qui soit le sujet de cette mutation. Dieu, au contraire, agit par son être, en qui se trouve contenu éminemment la perfection universelle de l'être ; aussi peut-il créer, non pas telle perfection à partir d'un sujet, mais l'être même d'une façon abso-

bile per naturam, variata est in eo natura ; si per intentionem variata est in eo intentio ; si per voluntatem variata est in eo voluntas. Imo quod pejus est, appellate haereticos omnes dicentes Deum praecedere creaturam prioritate creationis, quia sic dicentes negant a Deo libertatem arbitrii ; quia si Deus non statim produxit creaturam, non habuit plenam libertatem suae actionis, sed expectabat tempora et horas ut ageret ». *De Erroribus Philosophorum*, cap. 6, de Collectione errorum Avicennae, p. 11.

(1) *De Pot.*, q. 3, a. 2.

(2) *Ibid.*, a. 1.

lue. Celui qui est la cause de l'être en tant qu'être doit donc être la cause de tout ce qui entre dans la nature des choses créées, de leur forme accidentelle, comme de leur forme substantielle, et de la matière même, *secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo* (1). S'il est vrai que rien ne préexiste à l'action divine, il faut donc dire qu'elle n'entre pas dans le genre d'une mutation. Nous pourrions, il est vrai, considérer que le temps lui-même est ce sujet commun qui se rencontre dans toute mutation, mais ce ne serait là qu'une fausse imagination. Avant l'existence du monde, le temps lui-même n'était rien et ne préexistait pas à la nature universelle des choses (2).

Saint Thomas nous indique lui-même, dès le *Commentaire sur les Sentences*, quelques-uns des principes qui dirigent ici sa réflexion. Remarquons d'abord le rôle qu'il fait jouer à Avicenne. Il lui emprunte deux principes : en premier lieu un agent naturel se distingue de Dieu en ce que ce dernier seul est cause de la totalité de l'être. *Agens naturale est causa motus, sed agens divinum est dans esse totum* (3). Nous venons d'insister sur la nature de cette distinction. En outre, l'idée de la libéralité divine que nous avons déjà rencontrée chez Maimonide ou chez Guillaume d'Auvergne se trouverait marquée aussi chez Avicenne. *Et ideo liberalitas ipsius est quasi proprium ipsius, secundum Avicennam* (4). A vrai dire, beaucoup de différences, que nous noterons par la suite, séparent encore, sur ces divers points, les deux doctrines avicénienne et thomiste. Saint Thomas ne songe pas à les noter à chaque occasion ; il extrait de la doctrine de ses adversaires des principes qui peuvent être transposés et trouver un nouvel usage. La doctrine déjà fixée dans ces grandes lignes s'enrichit de formules qui la favorisent, alors même que ces formules procèdent d'une inspiration assez différente. Tout autre est la signification des rapports de saint Thomas et de Denys.

L'idée première que saint Thomas emprunte à Denys, c'est celle de la causalité du Bien, et c'est là un principe qui domine en un sens tout le problème de la création. La première des causes, c'est la fin ; or c'est le Bien qui est la fin, c'est à lui par conséquent qu'il appartient d'être cause ; *secundum hoc igitur quod aliquid se habet ad bonum, secundum hoc se habet quod sit causa* (5). Dieu est bon, non pas d'une

(1) *Summ. theol.* I^a q. 44, a. 2.

(2) *De Pot.*, q. 3, a. 2.

(3) *In I Sent.*, d. 7, q. 1, a. 1, ad 3.

(4) *In I Sent.*, d. 45, q. 1, a. 2.

(5) « Ulterius autem considerandum est, quod cum bonum habeat rationem finis, quia bonum est quod omnia appetunt, finis autem est prima causarum, bonum autem est cui primo competit ratio causandi, secundum hoc igitur quod aliquid se habet ad bonum, secundum hoc se habet quod sit causa ; quia igitur Deus est bonus, non quidem bonus quasi bonitatem participans, sed sicut ipsa essentia bonitatis, non per aliquam dispositionem participatam est causa rerum, sed per ipsum esse suum est causa omnium existentium, nec per hoc excluditur quin agat per intellec-

bonté participée, mais essentielle, il est donc cause par son être, et en même temps par l'intelligence et la volonté qui lui sont identiques. L'autorité de Denys intervient encore à un autre moment, lorsque saint Thomas énonce la vérité de l'exemplarisme *Continue ostendit radios divinæ bonitatis usque ad ultima entium diffundi* (1). On trouve chez Denys l'origine (ou du moins une des premières expressions) de la comparaison suivant laquelle les choses procèdent de Dieu à la façon dont les rayons s'écartent du centre du cercle. Il montre que l'absolue et infinie bonté produit l'être comme son premier bien-fait ; il convient donc de la louer d'abord de cette grâce qui précède toutes les autres grâces. Ainsi la participation de l'être, les principes des causes et les causes elles-mêmes, et tout ce qui existe en quelque sorte que ce soit viennent de la bonté et subsistent en elle d'une façon incompréhensible sans diversité, sans pluralité. Les rapports de cette unité primitive à la multiplicité des créatures sont présentés d'abord grâce à la comparaison des nombres compris dans l'unité, ou encore par celle des rayons du cercle, ou enfin par celle des empreintes diverses du cachet sur la cire. Au début les rayons sont indistincts, mais à mesure qu'ils s'éloignent, ils continuent à se séparer dans la même proportion ; en un mot, plus ils sont proches ou distants du point central, plus aussi s'augmente leur proximité ou leur distance respective (2). » Tous les êtres procèdent de Dieu, et cela est vrai non seulement des êtres achevés, qui sont les substances, mais encore des éléments de l'être jusqu'aux plus débilés, et jusqu'à la matière première. Si l'on comprend ainsi la nature de l'exemplarisme divin, la causalité divine ne peut pas être considérée à la façon d'une mutation, il n'y a pas de sujet préalable sur lequel s'exercerait cette action. C'est là une conclusion que saint Thomas tire directement dans son commentaire des Noms Divins des principes exposés par Denys,

tum et voluntatem, quia intelligere ejus est velle est ipsum ejus esse.» *In l. de div. Nom.*, cap. 1, lect. 3. V. t. 29, p. 393 a.

(1) *In I Sent.*, d. 43, q. 2, a. 1; ad 1.

Καὶ τοῦτο κοινὸν καὶ ἡνωμένον καὶ ἐν ἑστὶ τῇ ὅλῃ Θεότητι, τὸ πᾶσαν αὐτὴν ὅλην ὑφ' ἐκείνου τῶν μετεχόντων μετέχουσαι, καὶ ὑπ' οὐδενὸς οὐδενὶ μέρει, καθάπερ σημεῖον ἐν μέσῳ κύκλῳ πρὸς πασῶν τῶν ἐν τῷ κύκλῳ περιειμένων ἐυθειῶν. *De Divinis Nominibus*, II, 5. Migne, P. G., t. 3, p. 644 a.

Cf. le commentaire de saint Thomas : « Dicit ergo, quod hoc ita est de participatione deitatis, sicut punctum quod est in medio, circumpositis lineis, quae sili-cet protrahuntur a centro ad circumferentiam, inquantum quaelibet linea sortitur indivisibilitatem, secundum latitudinem ad similitudinem indivisibilitatis puncti, prout imaginamur punctum suo motu facere lineam, et tamen punctum secundum situm distinctum est a longitudine lineae, et sicut etiam multae expressiones sigilli participant architypo sigillo, idest principali figurae sigilli (dicitur enim archetypum ad archos, quod est princeps et typum quod est figura), toto et eodem archetypo existente in unaquaque expressione, secundum similitudinem et in nulla eorum secundum nullam sui partem per substantiae communem. » *In l. de Div. Nom.*, cap. 2, ect. 3. V. t. 29, p. 407 b.

En établissant ainsi les fondements de sa philosophie de la création, saint Thomas n'a jamais critiqué expressément Aristote. Bien au contraire, il lui attribue souvent cette *consideratio ipsius esse universalis*, qui devait permettre aux philosophes de présenter une interprétation exacte de la création. Les anciens se sont élevés peu à peu dans la connaissance de la nature des choses, et leurs progrès sont semblables à ceux de la connaissance humaine, qui part du sensible. Ils ne retiennent d'abord que les formes accidentelles et la causalité matérielle ; les philosophes postérieurs ont considéré les formes substantielles, mais seulement dans leur diversité particulière ; c'est pourquoi ils ont fait place à des causes efficientes qui transforment la matière de telle façon déterminée : ainsi l'intellect, l'amour et la haine, dont la causalité s'exerce par séparation et par mélange. Platon, Aristote et leurs successeurs ont su considérer l'être, d'une façon universelle, et par suite ont pu affirmer une cause première universelle d'où procèdent toutes les autres causes. Ainsi Aristote a eu le mérite de fixer déjà l'esprit dans lequel les problèmes devaient être examinés (1). Plus précisément, saint Thomas essaye encore de trouver, dans Platon et dans Aristote, des principes qui servent à la solution des problèmes qu'il examine. Ainsi il fait intervenir l'axiome platonicien suivant lequel avant toute multitude il faut poser l'unité (2). Aristote de son côté dit que tout ce qui est absolument être ou vrai est la cause de tout être ou de toute vérité (3). Enfin on voit souvent saint Thomas s'efforcer de « diminuer et même de combler la distance qui sépare Aristote de l'exemplarisme (4) ». Il utilise, en effet, cet axiome qu'il emprunte à Aristote : *Simile agit sibi simile* (5). Ce principe s'applique aussi bien aux actions naturelles qu'à celles qui procèdent *per modum voluntatis* ; dans ce dernier cas, il permet de comprendre la nature de la causalité divine.

Nous venons de voir saint Thomas, pour établir la distinction entre mutation et création, utiliser tour à tour les doctrines de Denys, d'Aristote, d'Avicenne même. Il n'est pas difficile de discerner mainte-

(1) *De Pot.*, q. 3, a. 5.

(2) « Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. » *Summ. theo.*, 1^a, q. 44, a. 1.

(3) « Et Aristoteles dicit quod id quod est maxime ens et maxime verum est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod est maxime calidum est causa omnis caliditatis. » *Ibid.*, saint Thomas insiste très souvent sur ce dernier principe. Voir par exemple *In l. de Causis lect.* 3, v. t. 26, p. 522 a. « Cui sententiae concordat quod Aristoteles dicit in secundo Metaphysicorum quod illud quod est primum et maxime ens est causa subsequentium. »

(4) GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 157.

(5) Saint Thomas unit à ce sujet l'autorité de Denys à celle d'Aristote : « Omne autem quod ab aliquo per se agente producit, oportet quod secundum hoc quod ab ipso effectum est, ipsum imitetur, quia probat Philosophus simile agit sibi simile tam in his quae agunt per voluntatem quam in his quae agunt per necessitatem. » *In I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 3.

nant quel est ici son adversaire. En effet, dans un texte capital il dirige expressément sa critique contre Averroès. La *Somme Théologique* fait état de cette objection : « la matière ne saurait être créée par Dieu. En effet, tout ce qui devient suppose à la fois un sujet et un complément qui s'ajoutent à ce sujet. Mais il n'y a pas de sujet de la matière première. Elle ne peut donc pas être créée par Dieu (1). » Si nous nous reportons aux Commentaires sur la Physique nous voyons que cette objection est empruntée à Averroès (2). Celui-ci prend occasion d'un texte d'Aristote sur le mouvement pour s'élever contre ce que la foi nous enseigne de la nature de la création. Il réfléchit sur la possibilité d'un *quoddam fieri*. Or, à ses yeux, et d'un point de vue qu'il croit fidèlement aristotélicien, tout *fieri* suppose un sujet. Lorsque nous disons que le blanc devient noir, ce que nous apercevons tout d'abord ce sont les deux termes opposés ; mais une réflexion plus profonde nous fait apercevoir encore le sujet qui leur est commun. Il est donc vrai que le blanc vient du noir, *per accidens*, mais *per se*

(1) *Summ. theol.* Ia, q. 44, a. 2, obj. 1.

(2) On comparera utilement le texte de saint Thomas dans son Commentaire de la Physique et celui d'Averroès qu'il utilise d'une façon directe. Le texte d'Averroès est fort long ; citons au moins le passage suivant auquel saint Thomas se réfère plus directement : « Est igitur necessario aliquid, cum quo adjungitur non esse, ex quo fit generatio essentialiter et hoc notum est per se. Et antiqui omnes conveniunt in hoc. Loquentes autem Saraceni habent pro possibili aliquid generari ex nihilo et negant hoc principium. Et causa erroris eorum fuit haec quod sentitur quod multa comprehensibilia visu generantur ex rebus incomprehensibilibus visu v. g. ignis ex aere ; et sic imaginatur primo aspectu possibile esse aliquid generari ex nihilo. Vulgus enim non intelligit de non esse nisi illud, quod non comprehenditur visu ; et sic accipiunt rem assimilata rei loco verae rei et existimant impossibile esse possibile. Et nituntur ad confirmandum hoc ex hoc, quod mos est dicere quod subjectum esse necessarium agenti, scilicet subjectum, ex quo fit generatio, est diminutio agentis. Et omnia ista sunt existimationes vulgares, valde sufficientes secundum cursum, secundum quem nutriuntur homines in eis, non secundum sermones sufficientes. Agens enim non posse agere aliquid impossibile non dicitur esse diminutio, sed dicere ipsum facere aliquid impossibile et posse facere est deceptio. » *Phys. VIII*, c. 4, p. 271 v, ed. 1660, t. 4. Voir saint Thomas *In VIII Phys.*, lect. 2, V. t. 22, p. 624 b. « Adducit autem ad hoc tertio communem opinionem antiquorum physicorum ponentium nihil ex nihilo fieri ; assignat autem duas causas ex quibus refutat hanc positionem, exortam quod aliquid ex nihilo fit. Quarum prima est quod vulgus non reputat existentia nisi ea quae sunt comprehensibilia visu, quia ergo vulgus videt aliquod factum visibile quod prius visibile non erat, reputat possibile aliquid ex nihilo fieri. Secunda causa est quia apud vulgus reputatur esse ex diminutione, virtutis agentis quod indigeat materia ad agendum ; quod tamen non est ex impotentia agentis, sed ex ipsa ratione motus. Quia ergo primum agens non habet potentiam aliquo modo defectivam, sequitur quod non agat absque subjecto. » Il est important d'analyser l'ensemble de ce texte qui commence par ces mots « Ex hac autem Aristotelis probatione, Averrois occasionem sumpsit loquendi contra quod secundum fidem de creatione tenemus. » Cette discussion entre Averroès et saint Thomas nous permettrait de justifier une suggestion présentée par M. A. MANSION : « Peut-être une notion voisine, mais différente, celle du devenir absolu, ἐκ μὴ ὄντος, notion qui, prise sans correctif, est d'une absurdité évidente, comme l'avait reconnu Aristote, a-t-elle barré la route au concept plus subtil et moins élevé de création. » *Bulletin thomiste*, 1927, p. 24.

il vient de la matière. Le point de départ de tout ce qui devient, c'est donc un sujet qui entre dans la substance de la chose faite. Les anciens physiciens mettaient en lumière cette même vérité en disant que rien ne peut venir du néant. L'opinion contraire ne peut venir, aux yeux d'Averroès, que d'une fausse imagination du vulgaire, qui n'accorde d'existence qu'à ce qui peut être saisi par la vue. Or, on voit apparaître ce qui auparavant n'était rien pour la vue, et c'est pourquoi on s'imagine naïvement que quelque chose peut procéder du néant. Nous sommes donc là en présence d'une interprétation averroïste fidèle au moins à la lettre de la philosophie aristotélécienne. Elle n'est pas pour saint Thomas fidèle à son esprit. Averroès n'a considéré que le devenir des choses particulières et non pas la production absolue de l'être. *Sed si quis recte considerat ex simili causa ipse deceptus fuit, ex qua causa nos deceptos arbitratur, scilicet ex consideratione entium particularium.* Nous rejoignons ainsi les critiques que nous avons exposées au début de cette étude. Il est manifeste que l'activité d'un agent particulier suppose la matière, ainsi un artisan utilise la matière fournie par la nature. Mais de là on ne peut conclure qu'un agent universel qui produit le tout de l'être exige une matière qui ne serait pas créée par lui. Ici encore à la fin de cette discussion contre Averroès, saint Thomas utilise le texte d'Aristote que nous connaissons déjà : Ce qui est absolument être est la cause de l'existence de tout ce qui est.

Nous touchons là au principe qui domine ce débat aux yeux de saint Thomas. Une des idées que Maimonide et le *de Erroribus philosophorum* reprochait le plus à Aristote, c'est justement, que pour lui, tout dans la nature se fait par génération et par corruption, c'est-à-dire à partir d'une matière préalable. Aristote a analysé avec profondeur le couple de la puissance de l'acte dans son application à la matière et à la forme. Averroès sur ce point a été son fidèle interprète ; saint Thomas pourra recueillir la leçon de l'un et de l'autre. Seulement Averroès s'en est tenu à ce point de vue physicien ; son erreur vient de ce qu'il ne considère jamais que le devenir des êtres particuliers. Saint Thomas, au contraire, se place au point de vue de l'*ipsum esse universale*. Or, cette attitude est justement celle qui convient à une philosophie chrétienne, pour qui Dieu est au sens rigoureux *universalis causa essendi*. Cette transposition est peut-être conforme à l'esprit de l'aristotélisme ; en tout cas, l'historien doit constater qu'elle ne se présente pas chez Aristote avec la netteté que suppose saint Thomas. C'est une question que nous n'aurions pas la prétention de résoudre entièrement ici de savoir lequel est le vrai, l'aristote d'Averroès ou celui de saint Thomas ; à supposer même que ce soit ce dernier, on ne pourrait pas ne pas noter la transposition de doctrines exprimées par le mot célèbre que la tradition applique à saint Thomas : *Aristotele aristetior*.

III. — La création divine s'exerce sur le tout de l'être et se distingue en cela d'une mutation. Mais une autre question se pose maintenant. Les erreurs que Guillaume d'Auvergne et le *De Erroribus Philosophorum* attribuaient à Aristote constituent ce qu'on pourrait appeler la philosophie des intermédiaires. Dieu ne crée pas d'une façon immédiate, mais la multiplicité n'apparaît dans le monde que d'une façon progressive. Nous sommes là en présence d'un groupe assez important de doctrines qui interviennent souvent dans l'exposé de saint Thomas. C'est, dit-il, l'opinion de beaucoup de philosophes que Dieu a créé les natures inférieures par l'intermédiaire des supérieures, comme on peut le voir dans le *de Causis* ; dans la métaphysique d'Avicenne et dans celle d'Algaze'. A ces doctrines saint Thomas fait d'abord une première réponse, dont nous connaissons déjà l'esprit. Le point de départ de ces philosophes, c'est l'affirmation suivant laquelle de l'un ne peut provenir que l'un. Ce principe serait vrai, en effet, si Dieu agissait suivant une nécessité de nature. Mais pour nous les choses procèdent de l'intelligence et de la volonté divine. La multitude peut alors procéder immédiatement de la sagesse qui contient toute chose (1). Saint Thomas rappelle ici à nouveau l'autorité de Denys : *divinus amor non permisit eum sine germine esse* (2). En effet, les deux problèmes se rejoignent, si Dieu produit le tout de l'être et la matière elle-même ; s'il crée immédiatement toute la multiplicité des choses, c'est parce qu'il agit par sa liberté absolue (3).

La critique thomiste ne s'en tient pourtant pas à l'affirmation de ces données essentielles. Il reste, en effet, à préciser quelles sont les erreurs diverses qui se rencontrent ici, à remonter aux principes qui les commandent. Dans l'esprit des théologiens antérieurs, c'est Aristote qui est au point de départ des erreurs que l'on rencontre sur le problème de la création ; dans l'esprit de saint Thomas, au contraire, nous verrons

(1) *De Pot.*, q. 3, a. 4.

(2) « Quia secundum Dionysium, IV de Div. Nom., sicut sol radios suos, id est participationes sui diffundit ad rerum creationem. Et ideo Augustinus dicit quod in quantum bonus est, sumus. Istum spiritum negaverunt qui posuerunt Deum produxisse res ex necessitate naturae, et non ex libertate voluntatis, contra quos dicit Dionysius, IV de Div. Nom., quod *divinus amor non permisit eum sine germine esse*. » *In II, Sent. Prologus*.

(3) Saint Thomas aura soin d'assurer toujours les principes qui permettent d'affirmer cette liberté et de critiquer, sous toutes leurs formes, les doctrines qui s'y opposent. Par exemple : « Cavendi sunt hi tres errores. Et primo error Valentini. Ipse enim intellexit per hoc quod dicitur quod Verbum dederit causam Creatori quod mundum crearet, ut dicantur omnia sic per Verbum facta, quasi ex Verbo processerit, quod Pater mundum creavit, et hoc videtur ducere in positionem illorum qui dicebant Deum mundum fecisse propter aliquam exteriorum causam, quod est contra illud Proverbii : universo propter semetipsum operatus est Dominus. » *In Joannem*, cap. 1, lect. 1. V. t. 19, p. 689. C'est là un des commentaires de l'Écriture certainement authentiques de saint Thomas, et composé de janvier 1269 à avril 1272. Cf. MANDONNET, *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin*. Revue thomiste, 1928, p. 34.

qu'il faut leur rechercher une autre origine dans la philosophie de Platon. Les théories que nous avons à examiner se manifestent chez Avicenne dans le *de Causis*, et d'une certaine façon même dans l'œuvre de Denys.

Platon supposait que les formes universelles subsistaient par soi d'une façon séparée. Les êtres sensibles participent à ces formes séparées ; c'est pourquoi les Platoniciens disaient de ces formes subsistantes qu'elles étaient des dieux (1). Pour saint Thomas, cette doctrine de la causalité des idées séparées ne se rencontre jamais expressément en dehors de la philosophie platonicienne. Dans les doctrines que nous avons à examiner, nous sommes seulement en présence de certaines applications dérivées. Telle est celle que nous rapporte Denys. Pour les philosophes platoniciens dont il nous parle, Dieu est la cause universelle de l'être ; seulement ils affirment en outre qu'un même principe ne peut pas être la cause de plusieurs effets différents selon ce qu'ils ont de propre ; il ne serait cause que des caractères communs à ces effets. C'est pourquoi ces philosophes ont placé au-dessous de Dieu un certain nombre de causes secondes qui déterminent la causalité divine, en l'appliquant à des natures particulières. Le Bien, l'Etre, la Vie, la Sagesse, sont ainsi indépendants les uns des autres ; et exercent une action particulière dans la création (2). A vrai dire, Denys ne suit pas lui-même une telle doctrine mais pourtant dans son œuvre « la synthèse dans l'unité ne semble pas encore achevée (3) ». C'est là ce que nous montre saint Thomas dans son commentaire des Noms Divins. « Il est d'accord avec eux en quelque chose et se sépare d'eux en quelque chose aussi. Il est d'accord avec eux en ce qu'il affirme l'existence d'une Vie séparée existant en soi, de même de la Sagesse, de l'Etre et des autres choses semblables. Il se sépare d'eux en ce que ces

(1) « Et quia hujusmodi formae universales universalem quandam causalitatem habent, secundum ipsam habent particularia entia quae ipsa participant. Ideo omnes hujusmodi formas subsistentes Deos vocabant. » *In l. de causis*, lect. 3, V. t. 26, p. 520.

(2) « Excludit errorem quorundam Platonicorum qui universales effectus in intelligibiliores causas reducebant. Et quia videbant effectum boni universalissimum esse dicebant suam causam esse ipsum bonum quod effundit bonitatem in omnia et sub ea ponebant aliam causam quae dat vitam et sic de aliis, et hujusmodi principia dicebant deos. Platonici, quod multum in hoc opere Dionysius imitatur, ante omnia participantia compositionem posuerunt separata per se existentia, quae a compositis participantur, sicut ante homines singulares, qui participant humanitatem, posuerunt hominem separatum sine materia existentem, cujus participatione singulares homines dicuntur. Et similiter dicebant quod, ante ista viventia composita, esset quadam vita separata cujus participatione cuncta viventia vivunt, quam vocabant per se vitam, et similiter per se sapientiam, et per se esse ; haec autem separata principia ponebant ad invicem diversa a primo principio, quod nominabant per se bonum et per se unum. » *In l. de Div. Nom.*, cap. 5, lect. 1.

(3) DURANTEL, *Saint Thomas et le pseudo-Denys*, p. 246, n. 6.

principes distincts ne sont pourtant pas absolument opposés, mais ne sont que des formes d'un seul principe qui est Dieu (1). »

Le commentaire sur le *de Causis* appartient à une période beaucoup plus tardive de la vie de saint Thomas. Il faut le dater, semble-t-il, des années 1269, 73. Nous y trouverons des allusions nombreuses à cette même philosophie platonicienne, esquissée déjà pour certains de ses caractères chez Denys. Beaucoup des propositions du *de Causis* constituaient le système que les théologiens antérieurs attribuaient à Aristote. Saint Thomas, au contraire, lit d'une façon critique notre texte, et en discerne l'origine. Il sait que ce traité doit être attribué à quelques philosophes arabes, et qu'il est, dans une très grande mesure, un commentaire de Proclus (2). La philosophie qui s'y trouve exposée n'est pas d'inspiration aristotélécienne, mais platonicienne. Il reste à déterminer quelle est exactement sa portée.

Saint Thomas remarque que l'auteur du *Livre des Causes* ne reproduit pas absolument la théorie platonicienne de la causalité des idées. En accord avec tous les platoniciens, il affirme l'existence de substances séparées ; il n'en reste pas moins qu'il n'y a pour lui qu'un seul principe suprême, dont il dit qu'il est *superior narratione* (3). Ainsi la création appartient proprement à Dieu qui est le premier principe, et si les causes secondes interviennent encore, elles ne le font que par la vertu de la cause première. Tel est le sens de la première proposition commentée par saint Thomas : *omnis causa primaria plus est influens supra causatum suum quam causa universalis secunda* (4). Lorsque

(1) *In l. de Div. Nom.*, cap. 5, lect. 1. V. 29, p. 500 b.

(2) « Inveniuntur igitur quaedam de primis principiis conscripta per diversas propositiones distincta, quasi per modum sigillatim considerantium aliquas veritates. Et in graeco quidem invenitur, scilicet traditus liber Proculi platonici continens ducentas et novem propositiones qui intitulatur *Elevatio theologica*. In arabico vero invenitur hic liber qui apud latinos *de Causis* dicitur quem constat de arabico esse translatum et in graeco penitus non haberi, unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro Proculi excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo. » *In l. De Causis*, lect. 1. V., t. 26, p. 515.

(3) « Et quia auctor hujus libri nec concordat cum platoniciis in positione aliarum naturarum separatarum sed ponit solum primum, ut supra dictum est, ideo praetermissis aliis, de hac causa prima dicit quod est superior narratione. » *Ibid.*, lect. 6. V., p. 530. « Sed quia auctor hujus libri non ponit diversitatem realem inter hujusmodi formas ideales abstractas quae per essentiam suam dicuntur, sed omnia attribuit enti primo, quod est Deus, ut supra etiam patuit ex verbis Dionysii ideo, secundum intentionem hujus auctoris, hoc primum infinitum, a quo omnes virtutes infinitae dependent, est primum simpliciter quod est Dei. » *Lect.* 16, p. 550.

(4) *Ibid.*, lect. 1. On trouvera une édition critique du *De Causis* chez BARDENHEWER, *Die Pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter den Namen liber de Causis*. Freiburg i. B. 1882. La proposition que nous citons se trouve p. 163. Les éditions anciennes d'Aristote donnent souvent encore ce texte. Par exemple : *Aristotelis Stagiritae extra ordinem naturalium varii libri, quibus non nulli etiam additi sunt Aristoteli ascripti*, Venitiis apud Juntas. 1553, t. 7 : *De causis libellus Aristoteli, seu Avempace, seu Alfarabo aul Proculo ascriptus*. p. 114 sv.

l'action de la cause seconde cesse, il n'en va pas de même de l'action de la cause première. Celle-ci, en effet, agit d'une façon indépendante de la cause seconde ; on ne peut donc pas dire que les causes subordonnées soient à proprement parler créatrices, elles ne pourraient par elles seules suffire à donner l'être à leurs effets (1).

Le système du *de Causis* reste pourtant bien éloigné de ce que doit être, aux yeux de saint Thomas, une philosophie rigoureuse de la création. Nous assistons, en effet, à une procession à partir de la cause première. Elle s'exprime de la façon suivante : C'est par l'intermédiaire de Dieu, de l'intelligence et de l'âme, que se développe la multiplicité du créé. La différence entre ces trois causes créatrices, les deux dernières restant subordonnées à la première, c'est que Dieu est supérieur à l'éternité et avant elle, l'intelligence est donnée avec l'éternité, l'âme lui est postérieure, *est in horizonte æternitatis inferius et supra tempus* (2). Saint Thomas attache une grande importance à la proposition III : *causa prima causavit esse animæ mediante intelligentia* (3). Mais c'est surtout à la proposition XVIII que la signification du système nous est exprimée : la cause première communique l'être, puis les causes suivantes donnent l'intelligence et la vie. Il faut entendre que l'être est créé d'abord, sans que rien vienne le déterminer. A partir de cette création primitive, l'action des causes secondes donnant une perfection particulière est plutôt une information qu'une création véritable (4). *Et similiter intelligentia non dat eis, quæ sunt sub ea scientiam, et reliquis rebus, per modum creationis, sed per modum formæ* (5). « Revenons au point de départ, et disons que le premier être qui est immobile et qui est cause des causes donne l'existence à toute chose et qu'il la leur donne par voie de création. Mais ce n'est pas par voie de création que la première vie donne la vie à toutes les choses qui sont au-dessous d'elle, c'est une manière de forme. Et de même l'intelligence ne confère point de sciences aux choses qui sont au-dessus d'elle autrement qu'en manière de forme (6). »

(1) *In l. de Causis*, lect. 1, p. 517. BARDENHEWER, p. 163. « Cum ergo agit causa secunda quæ sequitur causatum, non excusatur ipsius actio a causa prima quæ est supra ipsam, et quando separatur causa secunda a causato quod sequitur ipsam non separatur ab eo prima quæ est supra ipsam quoniam est causa ei. »

(2) Lect. 2, p. 518, Bardenhever, p. 165.

(3) Lect. 3, p. 520, Bardenhever, p. 166.

(4) « Res omnes habent essentiam per ens primum. Et res vivæ omnes sunt motæ per essentiam suam propter vitam primam. Et res intelligibiles omnes habent scientiam propter intelligentiam primam. Quod est, quia, si omnis causa dat causatis suis aliquid, tunc proculdubio ens primum dat causatis suis omnibus esse. Similiter vita dat causatis suis motum, quia vita est processio procedens ex ente primo quiete sempiterno, et motus similiter primus. Et similiter intelligentia dat causatis suis scientiam : quod est quia omnis vera scientia non est nisi intelligentiæ et intelligentia est primum sciens, quod est primum influens scientiam super reliqua. » Lect. 18, p. 552, Bardenhever, prop. 17, p. 179.

(5) Ibid.

(6) Ibid., traduit par DUHEM, *Le Système du monde*, t. 4, p. 341.

Il est manifeste que nous sommes là en présence d'une doctrine très semblable à celle que nous rencontrions sous une forme moins élaborée chez Denys. Cette doctrine est d'esprit platonicien. Ce qui est en question, c'est la théorie selon laquelle un principe supérieur et abstrait ne peut jamais expliquer que ce qu'il y a de général dans ses effets ; des causes particulières subordonnées rendraient compte ensuite des diversités surajoutées. Ainsi la vie ou l'intelligence sont subordonnées à l'être, qui se trouve primitivement reçu. Il est tout à fait remarquable que saint Thomas critique ces difficultés au nom de la philosophie aristotélicienne. Aristote, nous dit-il, avait déjà rencontré, au premier livre de la *Métaphysique*, des doctrines semblables. Les platoniciens considèrent qu'il existe une hiérarchie de causes séparées correspondant aux notions que l'on peut attribuer universellement aux individus. L'humanité en Socrate, et de même l'animalité, dépendraient ainsi des principes séparés. Mais la difficulté qu'il leur oppose est la suivante : il faudrait dire dans cette hypothèse que Socrate n'est pas vraiment un seul être, s'il était animal et homme par des principes séparés (1). Saint Thomas peut encore reprendre ici la critique que nous connaissons déjà. Lorsqu'il montre que toute l'action vient de Dieu seul contrairement au système de *causis*, il a le souci de rappeler cet axiome d'Aristote, suivant lequel le premier être est la cause de tout ce qui vient après lui.

Lorsqu'il examine la question *utrum solius Dei sit creare* (2), saint Thomas cite avec la doctrine du *de Causis*, qu'il a longuement examinée dans son commentaire, celle d'Avicenne. Nous avons retenu du *Liber de Causis* que Dieu est la cause première, mais non pas la cause totale, et que les causes subordonnées n'agissent que par participation à sa vertu. Avicenne nous présente une doctrine assez voisine de celle que nous venons d'examiner. On peut dire que si les causes subordonnées, c'est-à-dire les intelligences premières, sont créatrices, elles ne sont pas indépendantes de Dieu, leur causalité n'est qu'instrumentale. Saint Thomas expose très souvent le système d'Avicenne. Il lui attribue d'une façon explicite le principe : *ex uno non provenit nisi unum*, alors que, nous l'avons vu, son origine était

(1) « Sed etiam haec propositio, si non sane intelligatur, repugnat veritati et sententiae Aristotelis, qui arguit in primo Metaphysicorum contra Platonicos ponentes hujusmodi ordinem causarum separatarum secundum ea quae de individuis praedicantur, quod sequitur quod Socrates erit multa animalia, scilicet ipse Socrates et homo separatus et etiam animal separatum ; homo enim separatus participat animal, et ita est animal ; Socrates autem participat utrumque, unde et est homo et est animal. Non igitur Socrates esset vere unum, si ab alio haberet quod esset animal, et ab alio quod esset homo. Unde cum esse intellectuale pertineat ad ipsam naturam animae, utpote essentialis differentia ejus, si ab alio habet esse et ab alio naturam intellectivam, sequeretur quod non esset unum simpliciter. » Ibid., lect. 3, p. 522.

(2) *Summ. theol.* I^a, q. 45, a. 5.

marquée jusqu'alors de la façon la plus imprécise et rapportée en général à *Aristoteles et sequaces ejus*. A vrai dire, la doctrine d'Avicenne suppose encore un autre principe qui lui donne tout son sens, c'est que pour les intelligences, penser signifie créer. Saint Thomas expose très clairement l'ensemble de cette doctrine qu'il devait connaître d'une façon directe ; il suffit pour s'en convaincre de comparer les textes d'Avicenne et ceux de la *Somme*. Le système consiste pour l'essentiel en ceci : Dieu en se pensant lui-même produit la première intelligence ; puis à partir de cette intelligence créée par Dieu, nous assistons à une triple procession. L'intelligence est possible par soi, et nécessaire par Dieu. En tant qu'elle pense Dieu, elle est l'origine d'une deuxième intelligence. En tant qu'elle se pense elle-même comme nécessaire, elle est l'origine de l'âme de la première sphère ; le corps de cette même sphère procède de l'intelligence, en tant que celle-ci se pense comme possible par soi (1). La deuxième intelligence est, à son tour, l'origine d'une triple procession semblable à la première, et l'on parvient ainsi jusqu'à l'intelligence qui est motrice de l'orbe de la lune, et qui communiqua les formes aux substances sujettes à la génération et à la corruption. Nous retrouverons par la suite en examinant la nature des substances matérielles le rôle très important de cette dernière intelligence qui prend dans le système le nom de *Dalor formarum*.

A cette doctrine d'Avicenne saint Thomas en joint souvent une autre, qui n'en est qu'une forme atténuée, c'est celle du Maître des Sentences. Celui-ci n'affirme pas que les causes secondes sont créatrices, ce serait là prêter au danger d'idolâtrie, mais, du moins, il affirme que Dieu pourrait communiquer sa puissance à ces causes, qui agiraient

(1) « Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Avicenna qui dixit quod Deus intelligendo se produxit intelligentiam primam in qua, quia non est suum esse, ex necessitate incidit compositio potentiae et actus, ut infra patebit. Sic igitur prima intelligentia, in quantum autem intelligit se, secundum quod est in potentia, produxit corpus caeli quod movet, in quantum vero intelligit se secundum illud quod habet de actu, produxit animam caeli. » *Summ. theol.* I^a, q. 47, a. 1, cf. *de Pot.*, q. 3; a. 16. « Alii pluralitatem rerum et modos diversos earum ex necessitate causae efficientis ponebant, sicut Avicenna et ejus sequaces. » L'exposé de la théorie d'Avicenne se trouve *Met.* IX, cap. 3; éd. 1508, p. 104 r. Voir aussi un long chapitre dans CARAME, *Avicennae Metaphysices compendium*, Pont., Institutum orientalium studium. Rome, 1926, p. 4, tr. II, cap. 1. Ce texte, qui n'a pas été connu directement par la scolastique latine, est un résumé très précieux de la Philosophie d'Avicenne. Cf. « Exinde fit ut ex prima intelligentia in quantum Primum intelligit, necessario sequatur esse intelligentiae inferioris ipsa, et in quantum seipsam intelligit proveniat esse formae supremae sphaerae eiusque perfectio, quae eius anima est ; et per naturam possibilitatis essendi quae ei inest, quaeque includitur in hoc quod intelligit suam essentiam, exoriat ut corporeitatis orbis supremi, quae continetur in complexu essentiae sphaerae supremae secundum suam speciem, et hoc quod cum potentia commixtum sit, » etc., p. 194, 95. On trouvera un exposé d'ensemble de la théorie de la procession des êtres dans la métaphysique d'Avicenne, chez CARRA DE VAUX, *Avicenne*, p. 245 sv.

ainsi, pour ainsi dire, comme ses ministres, et non de leur propre autorité. Dans son commentaire saint Thomas ne s'oppose pas entièrement à l'opinion de Pierre Lombard (1). Mais sa réponse a varié par la suite, et finalement il repousse entièrement cette théorie. Si l'on considère cette opinion avec diligence, lisons-nous dans le *de Potentia* (2), son impossibilité nous apparaît manifeste. En effet, une cause instrumentale doit provenir de la puissance même de l'agent. Or, la création suppose une puissance infinie qui ne peut convenir à aucun agent créé. On pourrait en donner plusieurs raisons dont la plus simple est la suivante : la puissance de l'agent est proportionnée à la distance qui existe entre son effet et l'opposé d'où il provient. Ainsi, plus le froid est vif, plus il exige une puissante vertu pour passer du froid au chaud. Or, le non-être est à une distance infinie de l'être, un être quelconque est plus distant du néant que de n'importe quel autre être déterminé. S'il en est ainsi, pour passer du néant à l'être, il faut une puissance infinie qui n'appartient qu'à Dieu seul, et ne peut être celle d'aucune cause instrumentale.

Ces principes valent à plus forte raison contre l'opinion d'Avicenne. Celui-ci affirme le fait, dont le Maître des Sentences ne voulait tout au plus reconnaître que la possibilité théorique. Mais d'une façon plus générale, en examinant le système d'Avicenne, saint Thomas fait intervenir la doctrine que nous avons déjà plusieurs fois rencontrée, et qui est classique avant lui : Dieu agit par sa volonté ; son action est

(1) « Alii dixerunt creationem nulli creaturae communicatam esse, communicari tamen potuisse, quod Magister asserit in quarto libro. Utraque autem harum ultimarum opinionum videtur mihi secundum aliquid vera esse : cum namque de ratione creationis sit ut non praeexistat sibi aliquid, ad minus secundum naturae ordinem, hoc potest accipi vel ex parte creantis, vel ex parte creati. Si ex parte creantis, sic dicitur illa actio esse creatio, quae non firmatur super actione alicujus causae praecedentis, et sic est actio tantum causae primae, quia omnis actio causae secundae firmatur super actione causae primae ; unde sicut non potest communicari alicui creaturae quod sit causa prima, ita non potest communicari quod sit creans. Si autem sumatur ex parte creati, sic illius proprie est creatio cui non praeexistat aliquid in re, et hoc est esse. Unde dicitur in libro *de Causis* quod prima rerum creatarum est esse, et alibi in eodem libro dicitur quod esse est per creationem, et aliae perfectiones superadditae per informationem, et in compositis praecipue illud esse quod est primae partis, scilicet materiae ; et ex parte ista accipiendo creationem potuit communicari creaturae ut per virtutem causae primae operantis in ipso aliquod esse simplex vel materia produceretur ; et hoc modo philosophi posuerunt intelligitias creare, quamvis sit haeticum. » *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3.

(2) *De Pot.*, q. 3, a. 4. « Quidam tamen catholici tractatores dixerunt quod etsi nulla creatura possit aliquid creare, communicari tamen potuit ut per ejus ministerium Deus aliquid crearet. » Parmi ces catholici tractatores nous pouvons citer Guillaume d'Auvergne. Cf. *Primae Partis de Universo*, pars 1, cap. 24. « Quare simpliciter verum est, quod creator aequaliter causat omnia, quantum est de se, et etiam simpliciter, quia medium vel media nihil addunt vel minuunt causationi. Jam enim declaravi tibi in primo tractatu, quoniam creator solus proprie ac vere nomine causae dignus est, alia vero, quae vult medio, causationi ejusdem deserviunt, non sunt nisi nuncii et deferentes, ultima recepta, tanquam missa a creatore. » T. I, p. 622 a.

ainsi différente de celle d'un agent particulier qui ne peut produire immédiatement qu'un seul effet.

Toutefois, pour comprendre entièrement la pensée d'Avicenne, et la portée de la réfutation qu'en donne saint Thomas, nous devons examiner les conséquences auxquelles cette doctrine nous conduit sur le problème privilégié de la connaissance du singulier. C'est une question qui préoccupe souvent saint Thomas et qui revêt à ses yeux plusieurs formes (1). A vrai dire, ce n'est pas la doctrine d'Avicenne seulement qui est ici en question, mais c'est aussi celle d'Averroès. Pour celui-ci, Dieu, en tant qu'il connaît son essence, a sans doute une connaissance de l'être qui en procède, mais on ne peut jamais dire qu'il a une connaissance du singulier comme tel (2). L'erreur d'Avicenne, d'une certaine façon, serait moins grave que la précédente, parce qu'il ne refuse pas à Dieu toute connaissance du concret, mais seulement une connaissance entièrement déterminée. Dieu connaît le singulier par le moyen des causes universelles dont celui-ci procède. Ainsi, dit Avicenne, si quelqu'un connaissait toutes les distances des planètes et le temps de leur révolution, il pourrait prévoir une éclipse, et pourtant il ne connaîtrait pas cette éclipse en tant que telle, à moins qu'il ne puisse saisir par la vue l'obscurité qu'elle produit. Saint Thomas ne pouvait se contenter de cette réponse ; on ne peut dire à aucun titre que Dieu connaisse le singulier dans le système d'Avicenne. *Unde dictum illud etiam est insufficiens.* La connaissance qu'il reconnaît à Dieu laisserait entièrement indéterminée la nature du concret comme telle, qui, à proprement parler, ne serait nullement saisie. De quelque façon que nous puissions grouper les notions communes, elles ne permettent jamais de rejoindre par elles-mêmes le

(1) « *Utrum Deus cognoscat singularia.* » *In I Sent.*, d. 36, q. 1, a. 1 « *Utrum providentia sit omnium.* » *Ibid.*, d. 39, q. 2, a. 2 « *Utrum habeat scientiam et propriam de aliis a se* » *ibid.*, d. 35, q. 1, a. 3.

(2) « *Deus absque dubio omnium et universalium et singularium cognitionem habet. Sciendum tamen quod circa hanc questionem diversi diversimode senserunt. Commentator enim in II Met. videtur expresse negare a Deo particularium cognitionem nisi in quantum cognoscit essentiam suam quae est principium omnis esse.* » *In I Sent.*, d. 36, q. 1, a. 1. La pensée véritable d'Averroès nous est connue par la critique qu'il adresse à Algazel. *Disputationes quae Destructio Destructionum Alyazelis dicuntur.* Ed. 1560, t. 10, disp. 6. Voir surtout p. 195 r. « *Et cum intellectus nihil aliud est nisi comprehensio ordinis rerum, quae reperiuntur et gradus earum, ideo necesse est, in eo quod est intellectus separatus, ut non sustentetur in intellectione rerum, quae reperiuntur in rebus, et retardetur intellectum ejus eis. Nam omnis intellectus talis sequitur ordinem repertum mentibus, et completeum : et ipse de necessitate diminutus est in eo, quod intelligit ex rebus... Et necesse est ut iste intellectus, ordo ejus sit causa hujus ordinis in entibus, et comprehensio ejus non denominetur de universalibus, quanto magis de particularibus, quoniam universalia sunt intellecta entium, et posteriora eis. Hic vero intellectus, entia sequuntur eum, et intelligit necessario entia, cum intelligit ex se ordinem et proportionem repertam in entibus, non autem cum intelligit rem extra se, nam esset causatum ab ente, quod intelligitur, et tamen nullam habet causam : et esset diminutus : scientia enim rerum notitia universalis est scientia diminuta, quoniam est scientia ejus quod est in potentia.* »

concret, mais il faut tenir compte de la matière d'où l'individuation dépend. Or, nous savons que la matière est créée par Dieu, en même temps que tous les autres éléments du concret. Dieu connaît donc la matière, et c'est par là que nous pouvons comprendre la possibilité d'une connaissance du singulier en Dieu. Ce qui nous oblige à abandonner Avicenne, ce sont donc finalement les principes de l'exemplarisme de Denys auxquels nous nous trouvons encore une fois ramenés. *Unde procedendum est per viam quam docet Dionysius.* Celui-ci nous montre, en effet, que Dieu connaît les choses par son essence, qui en est la cause ; il les connaît donc à la façon dont il leur donne l'être ; c'est pourquoi, si un élément quelconque lui était inconnu, il faudrait dire que l'action divine ne pourrait pas l'atteindre.

De cette analyse de saint Thomas, ce qu'il nous importe de retenir, ce n'est pas seulement la conclusion à laquelle elle nous conduit, c'est la signification que la doctrine avicénienne prend à ses yeux. Les difficultés qu'elle soulève ne sont point, comme on semblait l'admettre jusqu'alors, chez Guillaume d'Auvergne par exemple, d'origine aristotélicienne, mais elles sont d'origine platonicienne et ne se trouvent pas très éloignées de celles que nous rencontrons dans le *de Causis*.

Le concret dirons-nous, lorsque nous examinerons cette philosophie n'aurait pas d'unité ni d'être s'il était composé de principes universels vraiment divers, comme l'humanité et l'animalité dans la nature de Socrate. C'est la même formule que nous trouvons ici, en analysant la pensée d'Avicenne sur la connaissance du singulier, et ce qui nous permet de nous y opposer, c'est la vérité d'Aristote. *Quocumque modo universalia agregentur, numquam ex eis fiet singulare nisi per hoc quod individuentur per materiam* (1). En quoi consiste finalement la philosophie gréco-arabe des intermédiaires ? L'explication se fait toujours par le général ; un principe abstrait explique ce qui est immédiatement au-dessous de lui ; l'effet qui en procède ainsi demeure encore universel, il exerce à son tour une nouvelle causalité, et c'est ainsi que procède la diversité des choses. Or, c'est là une conséquence précise de la théorie des Idées. Saint Thomas rapporte cet aspect de la philosophie de la participation : Aristote posait à Platon la question de savoir s'il y a des idées, des choses qui se disent en plus et en moins. La réponse platonicienne consiste à dire que ce qui a une cause pro-

(1) *In I Sent.*, d. 36, q. 1, a. 1. « Manifestum est enim quod quantumcumque adunentur aliqua universalia, numquam ex eis perficitur singulare, sicut si dicam hominem album, musicum et quaecumque hujusmodi addidero, numquam erit singulare : possibile est enim omnia haec adunata pluribus convenire. » *De An.*, a. 20. « Ex formis autem universalibus congregatis, quocumque fuerint, non constituitur aliquid singulare ; quia collectio istarum formarum potest intelligi in pluribus esse. » *De Ver.*, q. 2, a. 5. Sur l'importance de ce principe dans l'aristotélisme, cf. BOUTROUX, *Études d'histoire de la philosophie*, p. 132, 3.

chaîne n'a pas à proprement parler d'idées, c'est cette cause au contraire qui joue le rôle d'idée (1). Si l'on applique ces principes à la philosophie de la création, on dira qu'une créature créée par Dieu est l'idée des autres créatures, en même temps qu'elle est la cause instrumentale de leur création. Un tel système est toujours repoussé par saint Thomas ; nous avons vu en quel sens, il était admis sous des formes diverses dans les philosophies que nous venons d'examiner, et qu'elle était pour saint Thomas l'erreur commune de tous ces systèmes. *Non autem una creatura est exemplar alterius* (2).

Le platonisme ne se présentait pas d'ailleurs dans la théorie des Arabes sous sa forme extrême. En effet, Avicenne, ou le *de Causis*, et bien plus encore Denys, sont d'accord pour affirmer que toute action efficace vient primitivement de Dieu. Mais en poussant à bout ces doctrines, nous trouverions finalement sous sa forme explicite la causalité platonicienne de l'idée. Les platoniciens ont tout ramené à des formes simples et séparées, comme aux principes d'où, disaient-ils, procédaient l'être et la génération. Mais le platonisme ainsi compris enveloppe une double erreur. D'abord les formes ainsi participées dans les inférieurs n'appartiendraient pas aux êtres dont elles sont la forme. C'est ici toute la cohérence de l'être qui est en cause, et c'est la vérité d'Aristote que le thomisme cherche toujours à conserver (3). Mais en outre, une telle philosophie ne peut s'accorder avec une doctrine rigoureuse de la création. La causalité de l'idée suppose une information beaucoup plus qu'une création, puisque les formes supérieures sont participées dans les êtres inférieurs. C'est bien là ce que signifiaient les Platoniciens, en disant que de l'universel procède à la fois l'être et la génération (4). C'est aussi une doctrine semblable qu'applique, à l'un de ces moments, le *de Causis* ; l'intelligence ou la vie, qui sont des principes séparés, ne communiquent leur action aux choses qui sont au-dessous d'elles qu'en manière de forme. Dans le commentaire de Denys

(1) « Plato posuit ideas esse proximas causas rerum, unde illud cui conveniebat proximam causam praeter ideam non ponebat habere ideam, et inde est quod ponebat in his quae dicuntur per prius et posterius non esse communem ideam, sed primam esse ideam secundi. » *De Ver.*, q. 3, a. 7. C'est là chez Aristote l'argument ἐκ τῶν πρὸς τι ; cf. ROBIN. La Théorie platonicienne des Idées et des nombres, p. 27. Il ajoutait que dans ce cas on étend d'une façon illégitime le monde des idées. Ἐπὶ δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρὸς τι ποιοῦσιν ἰδέας, ὧν οὐ φάμεν εἶναι καθ' αὐτὸ γένος, οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν. — *Met.* I, 9, 990, b. 15.

(2) *de Ver.*, ibid.

(3) « Non est autem possibile quod aliqua recipiant esse et speciem ad aliquo separato, scilicet a forma ; hoc enim simile esset Platonicorum positioni, qui posuerunt huiusmodi sensibilia recipere esse et speciem per participationem formarum separatarum, sed oportet quod forma sit aliquid ejus cui dat esse. » *De An.*, a. 10.

(4) *De Ver.*, q. 5, a. 9. « Unde et alii, scilicet Platonici, reduxerunt in formas simplices et separatas, sicut in prima principia, ex quibus, ut dicebant, erat esse et generatio in istis inferioribus, et omnis proprietas naturalis. Sed hoc non potest stare », etc.

nous rencontrons aussi une expression qui pourrait être interprétée en ce même sens, mais saint Thomas a soin d'éviter toujours l'équivoque. *Ipse est esse existentium* (1). Denys parle ici comme le faisait les platoniciens pour lesquels les êtres composés sont constitués à partir des principes abstraits, mais en réalité, nous dit saint Thomas, il faut prendre cette expression, non pas au sens où Dieu serait la forme des autres choses, mais en ce sens qu'il en est leur cause. Et c'est ce qui est manifeste si l'on examine son texte avec attention. Ainsi la vérité d'Aristote s'accorde avec la philosophie chrétienne : c'est parce que les formes sont dans les choses mêmes que leur production suppose une philosophie de la création. Saint Thomas le note dans une formule saisissante et que nous avons déjà citée : *ista tria esse vivere intelligentia diversimode causantur in rebus, sive a diversis principiis secundum platonicos, sive ab eodem principio, secundum fidei doctrinam et Aristotelis* (2). »

Mais si les éléments de la doctrine thomiste sont ce que nous avons vu, et si cette doctrine est faite, autant que celles qui l'ont précédée, pour s'accorder toujours à l'esprit chrétien, il reste qu'elle comporte quelque chose d'original, c'est la vue métaphysique simple par laquelle saint Thomas fait front aux erreurs opposées. Reprenons, en effet, toutes nos conclusions. Dieu est cause totale de l'être, de telle sorte que rien, et pas même la matière, ne se trouve être le sujet de son action. Cette causalité divine s'exerce d'une façon immédiate, si bien que Dieu trouve en lui les idées de toutes les créatures, et jusqu'au plus infime élément de l'être (3). D'une part, l'adversaire de saint Thomas, c'est le physicisme, qui, pour demeurer fidèle à la lettre d'Aristote, ramène la création à une mutation ; de l'autre, c'est le médiatisme gréco-arabe, dont il est difficile de contester l'origine platonicienne. Or l'idée simple d'où procède tout le système de saint Thomas, c'est que Dieu agit *sicut universalis causa essendi*. Puisqu'il crée l'être même des choses, son action ne suppose rien qui lui soit antérieur, et puisqu'il est vrai que tout est être, jusqu'aux déterminations particulières qui ne peuvent pas s'ajouter du dehors à l'être, Dieu ne crée pas seulement ce qu'il y a de commun dans l'être, laissant aux causes secondes à expliquer l'origine des déterminations successives. Les philosophes

(1) « Sed ipse est esse existentibus non quidem ita quod Deus sit ipse ipsum esse formale existentium, sed eo modo loquendi utitur quo Platonicus utebatur, qui esse separatim dicebant esse existentium, in quantum composita per participationem abstractorum constituntur. » *In I. de Div. Nom.*, cap. 5, lect. 1. V. t. 29, p. 499 b.

(2) *In I. de Causis*, lect. 18. V. t. 26, p. 554 a.

(3) « Sed hoc alienum est a fide, quæ ponit naturam omnium immediate a Deo esse conditam, secundum primam institutionem. » *De Ver.*, q. 5, a. 9. « Et ita patet quod cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. » *In I. Sent.*, d. 37 q. 1, ad 4. « Deus in omnibus ordinibus celestis hierarchiæ immediate inducit vitam naturæ, gratiæ et gloriæ. » *In II Sent.*, d. 9, q. 1. a, ad 3.

postérieurs à Platon et à Aristote, dit-il, ont compris l'importance de la *consideratio ipsius esse universalis*; en réalité, il appartenait au thomisme de s'élever vraiment jusqu'à cette position dominante et de s'y tenir.

Dès lors il nous sera difficile d'exposer après ces critiques la réponse que saint Thomas donne aux problèmes de l'origine du multiple. Ici comme toujours la réponse thomiste paraît d'une aisance un peu facile au premier abord; l'analyse des conditions dans lesquelles elle a été élaborée lui rend au contraire tout son prix. Dieu a tout créé pour manifester sa bonté, puisqu'il est vrai que tout est de l'être, et peut ainsi manifester le premier être. Mais cette bonté infinie ne peut s'exprimer en une seule créature; aussi Dieu a créé des choses diverses, de sorte que ce qui manque à l'une peut être suppléé en une autre. Ainsi nous varions indéfiniment les formules lorsque nous voulons traduire une conception simple de notre esprit, et plus l'intuition primitive est simple, plus aussi sont divers, quoique toujours inadéquats, les termes par lesquels nous voulons la traduire (1).

C'est donc à Dieu que nous mène cette première analyse. L'être concret dépend de Dieu dans tous ses principes, et rien ne préexiste à cette action. Ainsi pour saisir la nécessité métaphysique de Dieu, il n'est que de connaître la structure des choses singulières. Mais ce Dieu que nous arrivons à saisir dans ses œuvres, *per speculum in ænigmatæ*, n'est en rien mêlé lui-même à l'univers dont il ne peut être considéré comme une partie. Dieu est transcendant par son être immanent par son action. *Necesse est ut ubicumque est effectus Dei sit et ipse Deus effector* (2). L'infini se révèle donc sous le concret qu'il soutient dans l'existence, mais sa simplicité nous interdit même d'affirmer qu'il entre dans le genre de l'être, et saint Thomas, comme Pascal, nous conduit à reconnaître un Dieu qui demeure caché, sous le voile de la nature. « Toutes choses couvrent quelque mystère, toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu (3) ».

(1) Pour l'analyse de cette doctrine classique, dont nous avons voulu surtout dégager les principes, voir surtout DURANTEL, *Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de saint Thomas* p. 50 sv.

(2) *Cont. Gen.*, IV, 21, *Quiaverso effectus*.

(3) A Mlle de Roannez, éd. Brunschvicg, p. 215.

CHAPITRE III

Les rapports de l'Abstrait et du Concret

*Universalia, quocumque modo aggregentur,
numquam ex eis fiet singulare.
In 1 Sent., d. 36, q. 1. a. 1.*

I. — Au début de son enseignement saint Thomas a voulu préciser la signification de l'essence et de l'être, chercher comment ils se réalisent dans les différents cas, quels sont enfin leurs rapports avec les idées de genre et d'espèce. On sait l'importance considérable de ces spéculations du *De Ente* dans le développement de la pensée thomiste. *Parvus error in principio magnus est in fine* (1). Ce sont de telles questions que nous devons examiner maintenant. L'être concret, disions-nous, doit comporter une véritable unité sous la composition qui l'affecte. Mais la première forme de composition ne serait-elle pas celle que l'intellect, par l'abstraction, par la composition et la division, apporte dans les choses, de telle sorte que cette analyse des éléments logiques correspondrait exactement à celle que permet d'y découvrir la recherche métaphysique ? On rencontre assez fréquemment une interprétation de ce genre de la pensée thomiste. Un récent historien voit surtout dans cette pensée ce qu'il nomme : « les postulats du réalisme ». « La mentalité réaliste consiste dans l'adéquation de la transcription conceptuelle que la pensée abstraite et discursive fait subir aux choses (2). » Le principe fondamental du réalisme est alors le suivant : A toute notion distincte dans l'esprit correspond adéquatement hors de lui une réalité objective qui contient formellement tout ce qui est inscrit dans la définition (3). En examinant à la suite de cette interprétation les principes de la philosophie logique de saint Thomas, nous aurons donc à fixer la signification même de toutes nos analyses postérieures.

Saint Thomas distingue souvent à la suite d'Aristote deux opérations de l'esprit : l'abstraction nous fait saisir ce qu'est la nature des choses, elle constitue l'intelligence des indivisibles ; la composition et la divi-

(1) *De Ente*, cap. 1, p. 1.

(2) ROUGIER, *La scolastique et le thomisme*, p. 173.

(3) *Ibid.*, p. 162.

sion nous permettent de porter des jugements vrais ou faux (1). La distinction que nous établissons, dans ce dernier cas, se nomme séparation ; elle porte sur l'être de la chose, et l'intellect, dont la nature est de se conformer aux choses, ne peut ainsi distinguer que ce qui est séparé en réalité, comme lorsqu'on dit : l'homme n'est pas un âne. Tout autre, au contraire, est la nature de l'abstraction ; elle peut séparer les choses qui ne le sont pas, en réalité, ou du moins certaines d'entre elles. Ainsi, lorsque la nature considérée comporte un ordre et une dépendance, par rapport à une autre, elle ne peut être pensée à part ; la partie, par exemple, ne peut dans certains cas être pensée sans son rapport au tout, ainsi le pied sans l'animal ; il en va de même de certains accidents par rapport à leurs sujets, ainsi camus ne peut être pensé sans nez camus. Au contraire, si une nature n'a pas, en ce qui la constitue proprement, une dépendance essentielle à une autre, elle peut être pensée à part, c'est-à-dire abstraite, alors que l'une et l'autre sont unies en réalité ; ainsi la lettre peut être pensée sans la syllabe, la blancheur sans l'homme. L'abstraction ainsi comprise distinguera la partie du tout, ou encore la forme de la matière (2).

Supposons donc que nous partions de l'affirmation de l'être concret saisi dans son unité. Nous pourrions d'abord considérer, d'une façon abstraite, certaines parties de cet être, comme une lettre dans une syllabe. Mais il est clair que nous ne trouverions pas là une structure métaphysique de l'essence. Deux cas particulièrement importants vont au contraire se présenter à nous, ceux qui concernent les rapports de la substance première et de la substance seconde, ou les rapports des accidents et du sujet (3). Nous devons examiner dans ces deux cas quels sont les rapports de ces éléments abstraits à l'unité concrète de l'être.

(1) « Una enim actio intellectus est intelligentia indivisibilium sive incomplexorum, secundum quam concipit quid est res, et haec operatio a quibusdam dicitur informatio intellectus sive imaginatio per intellectum. Et ad hanc operationem rationis ordinatur doctrina quam tradit Aristoteles in libro Praedicamentorum. Secunda vero operatio intellectus est compositio vel divisio intellectus, in qua est jam verum et falsum. » *In I post Analyt.*, lect. 1. V. t. 22, p. 104 a. C'est là une distinction sur laquelle saint Thomas est revenu dans de nombreux textes, surtout *In Boet. de Trin.*, q. 5, a. 3, *Summ. theol.* I^a, q. 85, a. 1, ad 1. Voir sur l'ensemble de la doctrine : A. BLANCHE, *La Théorie de l'Abstraction chez saint Thomas d'Aquin*. Mélanges thomistes, p. 237 sv. Cette distinction se trouve exprimée chez Aristote, en particulier au *De Anima*, 111,6,430 a 26 sv., à propos du problème de l'erreur. Ἡ μὲν οὖν τῶν ἀδιαρέτων νόησις ἐν τοῦτοις περὶ ἃ οὐχ ἔστι τὸ ψεῦδος, ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές, σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἐν ὄντων.

(2) *In Boet. de Trin.*, ibid.

(3) « Intellectus enim humani proprium objectum est quidditas rei materialis, quae sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materialii : prima quidem formae ad materiam, et huic respondit compositio intellectus, qua totum universale de sua parte praedicatur, nam genus sumitur a materia communi, differentia vero completiva speciei a forma, particulare vero a materia individuali ; secunda vero compositio est accidentis ad subjectum ; et huic reali compositioni respondet compositio intellectus secundum quam praedicatur accidens subjecto, ut cum dicitur : homo est albus. » *Summ. theol.* I^a, q. 85 a. 5, ad 3.

Les genres et les espèces constituent la nature de l'universel, c'est-à-dire ce qui est attribut de plusieurs sujets. Seulement il faut d'abord distinguer ces significations assez différentes, nature abstraite, universel, genre et espèce. Ce que nous saisissons en premier lieu, lorsque nous voulons penser la nature d'une chose, c'est son essence (1). Considérons d'abord la quiddité des choses matérielles, qui est pour nous plus manifeste, parce qu'elle est l'objet propre de notre intelligence, et qu'elle nous sert à former par analogie l'idée des autres natures que nous concevons. L'essence ne comprend pas seulement la forme, mais le composé même de matière et de forme. Dès lors se pose la question de savoir comment l'essence peut être attribuée universellement, comment nous pouvons dire de plusieurs sujets qu'ils sont hommes. Il suffit de remarquer, pour répondre à cette difficulté, que si l'essence comprend la matière et la forme, il ne s'agit pas dans ce cas de la matière sensible ; l'idée d'homme comprend l'idée d'un corps, sinon celle de tel corps, c'est-à-dire l'idée d'une *materia communis* (2). Nous retrouverons cette réponse, et nous en marquerons la portée précise en examinant le problème de l'individuation. Mais déjà la nature de l'essence nous apparaît indéterminée par rapport à celle de l'individu (3). En considérant l'individu nous ajoutons à l'essence, non pas la matière, que cette dernière comporte déjà, mais la matière sensible. Cette remarque va nous permettre d'enrichir notre connaissance de l'essence. En effet, lorsque nous attribuons l'essence au singulier, nous ne la prenons pas comme une partie, c'est-à-dire, pour employer le terme rigoureux, nous la prenons par abstraction, mais sans précision. C'est, en effet une règle de logique importante que *Nulla pars integralis prædicatur de suo toto* (4). A vrai dire, nous pouvons encore, dans d'autres cas, prendre l'essence avec précision, c'est-à-dire comme une partie ; mais nous dirons

(1) *De Ente*, cap. 1, p. 3. « *Ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei* ».

(2) *Ibid.*, p. 10. « *Sed quia individuationis principium materia est, ex hoc forte videtur sequi quod essentia que in se materiam complectitur simul et formam sit tantum particularis et non universalis ; ex quo sequeretur quod universalis non haberent diffinitionem, si essentia est id quod per diffinitionem significatur.* » Cette distinction, on le sait, remonte à Aristote : ὅλη δ' ἡ μὲν αἰσθητή ἐστίν, ἡ δὲ νοητή, αἰσθητή μὲν ὅσον χαλκὸς καὶ ξυλὸν, καὶ ὅση κινήτη ὅλη, νοητή δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ αἰσθητά, ὅσον τὰ μαθηματικά. — *Met.*, VII, 10, 1036 a. 9.

(3) « *Natura speciei est indeterminata respectu individui* ». *De Ente*, cap. 2, p. 20. Nous retrouverons à propos de la question des puissances de l'âme la distinction du tout intégral, potentiel et virtuel. « *Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo ; et ideo proprie de singulis partibus prædicatur. Totum vero integrale non est in qualibet parte neque secundum totam essentiam ; neque secundum totam virtutem, et ideo nullo modo de singulis partibus prædicatur, sed aliquo modo licet improprie de omnibus simul, ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum vero potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam sed non secundum totam virtutem.* » *Summ. theol.* I^a, q. 77, a. 1. ad 1, cf. infra p. 264.

(4) *De Ente*, cap. 2, p. 12.

alors que l'essence ce n'est plus *homo*, c'est *humanitas*. Dans ce cas, nous n'attribuons plus l'essence au singulier, et si l'on dit *Petrus est homo*, on ne doit plus dire *Petrus est humanitas*. A quelles conditions l'essence homme peut-elle être attribuée universellement, sans désigner par suite une partie du sujet ? C'est à la condition que, désignant le sujet tout entier, elle l'exprime pourtant d'une façon indéterminée, sans exclure ce qu'elle ne retient pas explicitement. L'essence peut donc être prise, tantôt *ut pars*, tantôt *ut totum*. C'est là ce qui explique les méprises dans lesquelles on tombe assez souvent. Il faut dire, en effet, suivant les cas, que l'essence de Socrate n'est pas Socrate, lorsqu'on prend cette essence comme *humanitas*, ou bien au contraire qu'elle est identique à Socrate lorsqu'on la prend comme *homo* (1).

Ce que nous venons de dire des rapports de l'espèce et de l'individu s'applique encore aux rapports du genre et de l'espèce. « La détermination qui est dans l'espèce par rapport au genre ne fait pas par quelque réalité qui serait dans l'espèce, et ne serait nullement dans le genre. Bien au contraire, tout ce qui est dans l'espèce est aussi dans le genre, mais il n'y est pas déterminé. Si donc animal n'était pas tout ce qu'est homme, mais seulement une partie, animal ne s'attribuerait pas à homme, parce qu'aucune partie intégrante ne peut attribuer de son tout (2). » Pour le montrer, saint Thomas emploie toujours un exemple qui lui est transmis par Avicenne. Corps peut désigner à la fois une *pars integralis* de l'animal ou un genre, mais ce ne sera pas dans le même sens. Le corps désigne la perfection d'une forme, dans laquelle il est possible de trouver trois dimensions, mais d'autres perfections peuvent s'ajouter à celle que l'on considère dans le corps en ce sens. Nous prenons donc corps comme un genre, et c'est en ce sens qu'il s'attribue de toute nature matérielle. L'homme, l'animal, la pierre sont des corps.

(1) « Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diversimode ut dictum est, quia hoc nomen homo significat eam ut totum in quantum scilicet non precipit designationem materie set implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam ; et ideo predicatur hoc nomen homo de individuis, set hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet significatione sua nisi id quod est hominis in quantum est homo, et precipit omnem designationem materie, unde de individuis hominis non predicatur. Et propter hoc etiam nomen essentie quandoque invenitur predicatum de re, dicitur enim Socratem esse essentiam et quandoque negatur, sicut dicitur quod essentia Socratus non est Socrates. » *De Ente*, cap. 3, p. 22, 23. On trouvera cette même doctrine très fréquemment exposée, par exemple *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1. *Cont. Gent.*, IV, 81, Similiter etiam forma, sub fine.

(2) *De Ente*, cap. 2, p. 11, 12. L'attitude de saint Thomas serait donc inverse de celle que M. BRUNSCHWIG définit en ces termes : « Ce qui donne une valeur ontologique à l'idée de classe, nous l'avons dit, et il faut y insister ici, c'est l'inversion du procédé naturel par lequel la connaissance passe du particulier au général, c'est la création d'un ordre où le général est principe, où le particulier est conséquence. C'est enfin l'investiture métaphysique que l'on donne à cet ordre, en faisant remonter la substantialité, l'ousia de Callias à l'homme, en imaginant une essence spécifique, une substantialité de classe. » *Étapes de la Philosophie mathématique*, p. 390.

Mais, par contre, corps peut désigner cette même nature entendue avec précision, de telle sorte qu'aucune perfection nouvelle ne puisse s'ajouter à cette forme, mais si quelque chose vient s'ajouter, cela dépasse la signification du corps ainsi entendu. Dans ce cas, corps est une partie intégrante ; c'est de l'âme et du corps ainsi compris que l'animal est composé comme de deux parties (1).

Nous pouvons comprendre maintenant pourquoi la définition de l'essence comporte de l'unité. C'est que l'un des éléments que l'on considère, le genre, est en puissance par rapport à la différence ; il exprime d'une façon virtuelle et indéterminée tout ce qui se retrouvera sous les différences (2). Or, c'est là, comme nous le montrerons plus nettement dans chaque cas particulier, une condition générale de toute unité. La composition qui existe entre les genres et les espèces est donc en un sens semblable à celle de la matière et de la forme ; et pourtant, il est essentiel de montrer qu'on ne peut la ramener entièrement à cette dernière. Genre et espèce ne sont pas la forme et la matière, dont nous disons qu'ils constituent l'essence singulière ; tout ce que l'on peut dire, c'est qu'ils se prennent, l'un de la matière et l'autre de la forme, ainsi dans l'homme la nature sensible, d'où se prend l'idée d'animalité, joue

(1) « Potest ergo hoc nomen corpus significare rem quandam que habet talem formam ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum, cum precisione : ut scilicet ex illa forma nulla ulterior perfectio sequatur, set si quid aliud superadditur sit preter significationem corporis sic dicti. Et hoc modo corpus est integralis et materialis pars animalis, quia sic anima erit preter id quod significatur ex nomine corporis et erit superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus anima et corpore constituatur animal sicut ex partibus. Potest etiam hoc nomen corpus hoc modo accipi ut significet rem quandam que habet talem formam ex qua tres dimensiones in ea possint designari, quaecumque sit illa forma, sive ex ea possit provenire aliqua ulterior perfectio sive non. Et hoc modo corpus est genus animalis, quia in animali nihil est accipere quod non in corpore contineatur implicite. » *De Ente*, cap. 2, p. 13-14. Saint Thomas suit très fidèlement ici le texte d'Avicenne. « Dicemus ergo quod corpus dicitur genus hominis et dicitur materia hominis ; cum autem fuerit materia hominis sine dubio erit pars esse ejus. *Impossibile est autem ipsam partem praedicari de toto*. Consideremus ergo quomodo est differentia inter corpus consideratum ut genus et ipsum consideratum ut materia, et hinc erit nobis via ad cognoscendum quid volumus patefacere Cum ergo acceperimus corpus substantiam habentem longitudinem et latitudinem et spissitudinem, ex hoc quod habet hoc et ex hoc quod accidit ei intentio alia praeter corporeitatem, sed sustentata in corporeitate et addicta illi, sic corpus est materia. Cum vero acceperimus corpus substantiam habentem longitudinem, latitudinem et profunditatem tali conditione ut nihil accidat ei ullo modo, quia oportet ut ejus corporeitas sit substantialitas formata his dimensionibus tantum, scilicet ut substantialitas quocumque modo fuerit licet sit cum mille intentionibus, sit tamen constituta tantum proprietatibus ipsius substantialitatis et forma ejus... tunc ipsum corpus sic acceptum est genus. » *Met.*, tr. V, c. 3, p. 88 a. Cité par ROLAND-GOSSELIN : le *De Ente*, p. 12, note 1. On trouvera dans cette note la suite de ce texte ainsi que plusieurs autres semblables d'Avicenne.

(2) « Nulla enim alia causa est quare ista sunt unum, nisi illa quare facit id quod est in potentia esse actu » *In VIII. Met.*, lect. 5, 1759. Cf. *Met.* VIII, 6, 1045, a 25 : « Ἐἴδ' ἐστίν, ὡς περ λέγομεν, τὸ μὲν ὄλη τὸ δὲ μορφή, καὶ τὸ μὲν δυνάμει τὸ δ' ἐνεργείᾳ, οὐδέτι ἀπορία δόξειεν ἂν εἶναι τὸ ζητούμενον. Cf. CHEVALIER, la Notion du nécessaire chez Aristote... p. 131 sv.

le rôle de matière par rapport à la nature de la raison, d'où se prend la différence, raisonnable (1).

Nous pouvons essayer de préciser maintenant ce que désigne aux yeux de saint Thomas la nature de l'universel. D'abord elle n'exprime qu'une réalité indéterminée. Saint Thomas montre toujours que l'universel, c'est un être en puissance, imparfait, incomplet. Il cite souvent, il est vrai, une formule classique suivant laquelle l'universel existerait partout et toujours. Mais ce qu'il faut entendre par là, c'est que l'universel fait abstraction des circonstances qui déterminent le temps et le lieu. On dit encore que les universaux sont incorruptibles et éternels. Par là on entend qu'ils ne peuvent se corrompre que par accident, c'est-à-dire dans les réalités singulières auxquelles ils s'attribuent. Mais on ne saurait conclure de semblables expressions que les universaux possèdent une existence en acte, et une existence éternelle (2).

Mais notre interprétation n'est encore que négative. Saint Thomas indique souvent que l'on peut considérer la nature de l'universel à plusieurs points de vue. Ainsi on rencontre parfois la distinction classique de l'universel *ante*, *post rem* ou *in re*. Mais le plus souvent saint Thomas présente une autre distinction qui recouvre en partie la précédente. On peut prendre l'universel abstraction faite de toute exis-

(1) « Sed verum est quod in compositis genus et differentia, quamvis non sint partes, tamen a partibus rei fluunt quia genus fluit a materia quamvis non sit materia et differentia a forma quamvis forma non sit differentia, sed forma sit principium illius, et sic definitio composita ostendit realem compositionem. » *In I Sent.*, d. 25 q. 1, a. 1 ad 2. « Partes definitionis significant partes rei inquantum a partibus rei sumuntur partes definitionis, non ita quod partes definitionis sint partes rei. Secunda ratio est quia, quamvis materia non sit genus, nec forma sit differentia tamen ratio generis sumitur ex materia, et ratio differentiae sumitur ex forma, sicut patet quod in homine natura sensibilis, ex qua sumitur ratio animalis, est materialis respectu rationis, ex qua sumitur differentia rationis, nam animal est quod habet naturam sensitivam, rationale autem quod rationem habet. » *De Pot.* q. 7 a. 3. Cf. *In VII Met.*, lect. 7, 1463. *In VIII Met.*, lect. 2, 1697.

(2) « Sicut enim dicimus de universalibus quod sunt incorruptibilia et aeterna, quia non corrumpuntur, nisi per accidens, scilicet quantum ad esse quod habent in alio, quod potest non esse. » *In I Sent.*, d. 19 q. 5, a. 3 ad 3. « Universale dicitur esse ubique et semper magis per remotionem quam per positionem : non enim dicitur ubique esse et semper eo quod sit in omni loco et in omni tempore, sed quia abstrahit ab his quae determinant locum et tempus. » *Quodl.* XI, a. 1, ad 2. « Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique et semper, inquantum universalis abstrahuntur ab hoc et nunc. » *Summ. theol.* I^a, q. 16, a. 7, ad 2. « Universale et materia prima sunt quidem ubique sed non secundum idem esse. » *Ibid.*, q. 8, a. 4, ad 1. « Potest enim uno modo considerari natura universalis secundum id quod abstrahit a quolibet esse, et sic verum est quod universale est semper, magis per remotionem causae determinantis ad aliquod tempus, quam per positionem causae perpetuitatis. » *De Pot.*, q. 5, a. 9, ad 16. Aristote, on le sait, a souvent insisté sur le caractère d'incorruptibilité et d'éternité des idées platoniciennes. cf. *Met.* I, 9, 990 b. 14. — ou encore 997 b. 7. *πάντας δὲ (τινὰς φύσεις) τὰς αὐτὰς φάναι τοῖς αἰσθητοῖς πλὴν ὅτι τὰ μὲν ἄλδια τὰ δὲ φθαρτά.* Cf. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des nombres...*, p. 18 et p. 129. « D'autre part, s'il y a l'idée de tout ce qui peut, après avoir été détruit subsister dans la pensée, il faudra dire qu'il y a des idées sensibles et périssables comme telles. »

tence, ou bien avec l'existence qu'il possède dans les réalités singulières, ou encore dans la pensée. Si nous considérons, par exemple, l'essence de l'homme en elle-même, nous ne lui attribuons aucune existence ni réelle, ni mentale. En ce sens, elle est abstraite, mais nous savons ce qu'il faut entendre par là. L'abstraction n'est pas séparation. Elle n'exclut pas ce qu'elle ne retient pas d'une façon particulière. *Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat praecisio alicujus eorum* (1). La conception thomiste de l'essence est ici celle qui se trouvait chez Avicenne. « Si quelqu'un, nous dit-il, nous pose au sujet de l'équité ce dilemme, l'équité existe-t-elle ou n'existe-t-elle pas, nous ne pourrions répondre que par une négation, quelle que soit celle des deux opinions que l'on choisisse (2). » Contentons-nous de noter ici ce rapprochement, nous aurons l'occasion d'étudier par la suite les rapports et les différences des doctrines que soutiennent, sur l'essence et sur l'existence, Avicenne et saint Thomas.

L'universel comporte, par contre, une double réalité, l'une dans la

(1) *De Ente*, cap. 3, p. 26. « Unde si queratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures neutrum concedendum est, quia utrumque extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. » Ibid., p. 24. Ici encore saint Thomas reproduit avec fidélité une doctrine qui a son origine chez Avicenne. « Dicemus ergo quod hoc est quiddam sensibile quod est animal vel homo, cum materia et accidentibus, et hic est homo naturalis; et hoc est quiddam quod est animal, vel homo consideratum in seipso, secundum hoc quod est ipsum, non accepto cum eo hoc quod est sibi admixtum, sine conditione communis; aut proprii aut unius, aut multi... animal enim, ex hoc quod est animal, et homo, ex hoc quod est homo, scilicet quantum ad definitionem suam et intellectum suum, absque consideratione omnium aliorum quae committantur illum, non est nisi animal vel homo; sed animal commune et animal individuum et animal secundum respectum quo est in his sensibilibus, vel intellectum in anima, est animal et aliud animal. Manifestum est autem quod, cum fuerit animal et aliud quod non est animal, animal tunc erit in hoc quasi pars ejus. Poterit autem animal per se considerari quamvis sit cum alio a se, essentia enim ejus est cum alio a se... Ipsum vero esse cum alio a se est quiddam quod accidit ei vel aliquid quod comitatur naturam suam sicut haec animalitas et humanitas... Ex hoc enim esse nec est genus nec species nec individuum nec unum nec multa, sed ex hoc esse est tantum animal et tantum homo. » *Met.* V, c. 1, p. 87 a, cité par ROLAND GOSSELIN, p. 25, note Cf. *Cont. Gent.* I, 26, Secundum, quod eos in hunc errorem.

(2) Ibid., p. 86 v., cité par DUHEM, *Le système du monde*, t. IV, p. 483. Cette interprétation d'Avicenne se retrouve d'une façon classique au moyen âge, par exemple chez Jean Peckam : « Alia est positio Avicennae dicentis quod universale et particulare non differunt nisi consideratione, sicut dicitur V Metaphysicae, quia equinitas, in se considerata, non est universalis nec particularis, similiter nec humanitas. Si ergo ex natura sua haberet communitatem et multiplicationem, ita non praedicaretur de alia numero; si vero humanitas de natura sua est alicujus individualis, jam non posset de multis praedicari, sed sub diversis considerationibus est universalis et particularis, quia in se nec est universalis, nec particularis, quoniam in quantum in ejus definitione conveniunt multa, est universalis, sed in quantum accipitur cum proprietatibus et accidentalibus signatis est particularis. Igitur rationem universalis non habet nisi ex fictione intellectus, ut ipse dicit, et multiplicatio accidit ei et accidentaliter est speciei, sicut et significatio, sicut haec patent considerando logicam suam et V Metaphysicae et VI Naturalium. » DELORME, *La Summa de esse et essentia de Jean Peckam*. Studi francescani XIV, p. 19.

pensée et l'autre dans les êtres concrets. Pour comprendre la réalité que le thomisme lui reconnaît, il faut considérer tour à tour ces deux cas ; saint Thomas traduit ces rapports en disant que formellement l'universel n'est que dans l'esprit, mais que son fondement est dans le réel (1). C'est le sens de ces expressions que nous devons tout d'abord considérer.

On montre souvent que la doctrine de l'universel constitue un des traits principaux du thomisme, en ce sens qu'elle rejoint une autre doctrine fondamentale, celle de l'individuation par la matière. La réponse au problème que nous posons deviendrait alors très simple : Si l'universel a son fondement dans les choses, c'est qu'il exprime la nature de la forme, abstraction faite de la matière. Cette réponse est, en effet, inévitable dans le système thomiste, mais pour lui donner toute sa portée, il faut ici éviter une équivoque trop facile, l'universel ne saurait désigner la forme uniquement ; l'abstraction qui nous donne les genres et les espèces est celle que saint Thomas désigne comme *totius a particulari*. En effet, la nature abstraite, qui est susceptible de devenir universelle, ce n'est pas la forme, en sa réalité métaphysique, mais cette nature désigne encore l'idée d'une matière sinon celle de telle matière concrète, disons *materia universalis*. Saint Thomas trouve là assez souvent, à la suite d'Aristote, le principe d'une réfutation de Platon. L'homme ne peut subsister en dehors de la nature sensible, parce qu'on ne peut le définir sans faire intervenir l'idée d'une matière, si non *hoc caro* ou *haec ossa*. Sans entrer ici dans aucune analyse historique sur le rôle de l'intellect agent, disons que celui-ci nous laisse en présence d'une nature abstraite, où la forme est mise en rapport avec une matière commune.

Comment faut-il comprendre cette action (2) ? D'une façon générale, l'abstraction consiste à mettre à part un élément dans un tout, mais il est clair que cet élément ne saurait être ici une partie ; il est vain de vouloir trouver dans la réalité sensible une partie qui soit rigoureux-

(1) « Quaedam sunt eorum quae significantur nominibus quae habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale est per operationem animae ut patet in universali. » *In 1^{am} Sent.*, d. 19, q. 5, a 1. Cf. DE WULF, *Le problème des universaux dans son évolution historique du IX^e au XIII^e siècle*, Archiv für Geschichte der Philosophie, 1896, p. 427 sv.

(2) On sait que le problème est posé par Aristote par quelques indications, dans lesquelles il ne faut pas voir, du point de vue thomiste, une solution définitive, mais seulement une position du problème. Cf. de Anima, III, 5, 430 a, 14. καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὃς ἕξ τις, οἷον τὸ φῶς — Nous savons encore de l'intellect qu'il est τόπος εἰδῶν. Ibid., 4, 429, b. 28. A ces éléments aristotéliens saint Thomas ajoutera des éléments augustinien, de sorte que le problème est pour lui de savoir comment on peut, dans le cadre de la psychologie aristotélicienne, sauvegarder l'essentiel de l'action du Dieu illuminateur de saint Augustin. Nous n'avons pas à entrer dans l'analyse de ce problème, et nous résumons seulement à grands traits la pensée thomiste dans les lignes qui suivent. On trouvera un premier exposé, ramené à l'essentiel, mais judicieux, de cette doctrine chez M. COUAILHAC, *Doctrina de Ideis divi Thomae divique Bonaventurae conciliatrix*, p. 3 sv.

sement identique en plusieurs sujets. Pour reprendre une expression célèbre de Leibniz, il y a deux sens de l'analyse, l'analyse de Démocrite est une décomposition en parties, celle de Platon est une résolution en notions. L'abstraction thomiste n'a rien de commun avec l'analyse au premier sens du mot. Ce qu'il y a de commun entre plusieurs réalités de notre expérience, ce n'est pas une chose, une partie, mais c'est une loi, c'est-à-dire l'identité des rapports qui se retrouvent toujours les mêmes dans les sujets où ils se réalisent. Lorsque nous considérons à part l'universel, nous voulons dire que nous ne retenons du concret que cette structure interne, cette fonction. Le concept, a-t-on dit justement, c'est la pensée d'un ordre (1) ; et dès lors, il n'est pas difficile de voir la réalité que comporte l'abstrait dans la philosophie thomiste. D'abord on ne peut dire que l'abstrait soit de l'actuel. Comment les lois, les fonctions, pourraient-elles subsister en tant que telles dans la nature des choses, et comment le thomisme pourrait-il s'accommoder de l'existence de rapports sans supports ? Mais inversement, les rapports ou les lois ne sont pas rien, elles désignent l'ordre et comme l'ossature interne qui est un élément du réel. Saint Thomas n'a jamais retenu le prétendu dilemme aristotélicien : le réel, c'est le singulier ; la science ne porte que sur l'universel, comment peut-elle porter sur la nature des choses, parce que, à ses yeux, le concret n'est pas seul à être réel, l'abstrait est du réel encore, c'est l'ordre ou la loi (2).

Quel est alors le principe de cet ordre ? Saint Thomas ne pouvait répondre que d'une seule façon en disant que le principe de l'ordre, c'est la forme. En ce sens on peut donc dire que l'abstrait est dans le concret, parce que la forme est dans la matière. Les réalités d'expérience ne sont pas laissées à l'inachèvement et à la diversité infinie de la matière. La forme représente un principe d'organisation susceptible de se répéter. Mais il faut bien voir la portée de notre réponse. Si la forme est un principe d'organisation, l'abstrait n'est pas un principe seulement, c'est une nature considérée comme organisée déjà, encore qu'inachevée. Il

(1) BURLOUP, *La pensée conceptuelle*, p. 71.

(2) L'analyse de la doctrine thomiste rappelle, on le voit, les pages où Hamelin expose sa théorie de la spécification. Bien entendu, nous ne méconnaissions pas les différences profondes qui séparent les deux doctrines. Mais dans l'une et l'autre il y a ceci de commun que l'ordre conceptuel se distingue de l'ordre réel, parce que le premier est celui de l'indéterminé, le second celui de l'entièrement achevé et du concret. Or, c'est cette absence de distinction qui explique les erreurs inverses du réalisme classique et du nominalisme. « Là est la réfutation du réalisme traditionnel et du nominalisme avec la vérité qui les remplace. C'est un axiome commun de ces deux systèmes que dans la réalité et dans la pensée (dans la pensée telle que le nominalisme et le sensationisme la conçoivent) il n'y a rien que de déterminé. Toute chose est telle ou telle, et toute pensée est aussi telle ou telle, à vrai dire toute pensée est telle chose, l'image de cet arbre ou de ce triangle. Le réalisme et le nominalisme se rencontrent ainsi dans une même erreur, qu'il faut appeler encore réalisme, dans le sens le plus profond du mot, celui d'ériger en choses des abstractions et des processus. » HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 197, 98.

faut donc y insister à nouveau : si la forme organise la matière sensible dans l'existence concrète, nous dirons que cette même organisation appliquée à une manière commune et sans différence, c'est la nature abstraite. L'abstrait est donc incapable de subsister, d'abord parce qu'une loi ou des rapports supposent toujours des supports, ensuite parce que ces supports ne peuvent pas être fournis dans l'existence concrète par une matière commune seulement. A quelles conditions passerons-nous donc de l'abstrait au concret ? C'est à la condition d'achever l'individualité en indiquant tous les caractères qui vont rendre particulière la nature abstraite. Or, nous le verrons par la suite, un assemblage de formes ne saurait suffire, mais il faut faire intervenir le rôle de la matière sensible et de la quantité. L'abstrait n'est à nos yeux qu'un incomplet.

Pour éviter toute équivoque, il serait donc possible de renverser la formule de notre point de départ, comme saint Thomas nous y invite parfois. Il est vrai de dire sans doute que l'abstrait est dans le concret, en ce sens qu'il peut en être tiré, mais il serait très juste encore de dire que le concret est dans l'abstrait, en ce sens qu'il le détermine, qu'il l'achève, et le rend susceptible d'exister comme une réalité d'expérience. *Ubique est universale et particulare, particularia sunt in potentia in suis universalibus* (1).

On peut enfin considérer universel, en tant qu'il est dans l'esprit. Jusqu'à nous aurions dû en rigueur employer le terme abstrait, ou nature universelle c'est-à-dire nature qui peut être rendue universelle, bien que saint Thomas emploie aussi d'une façon générale le terme universel. Mais dans son acception plus précise, ce terme désigne la réalité du genre et de l'espèce or, cette réalité n'est que dans l'esprit (2). L'universel pris en ce sens ne comporte donc aucune réalité dans la nature des choses, et c'est là ce qu'exprime aux yeux de saint Thomas la formule souvent citée d'Averroès : *Intellectus est qui agit universalitatem in rebus* (3). Le mode sous lequel l'universel est dans l'esprit n'est donc

(1) *In I Sent.*, d. 19, q. 4, a. 2, contra.

(2) « Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat humane nature secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuantibus, et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua, que sunt extra animal prout equaliter est similitudo omnium et ducens in omnium conditionem in quantum sunt homines. » *De Ente*, cap. 3, p. 27, 28.

(3) *Ibid.* La formule d'Averroès est la suivante : « Demonstratur per hoc quod ipse non opinatur quod diffinitiones generum et specierum sunt diffinitiones rerum particularium extra intellectum, sed intellectus est qui facit in eis universalitatem. » *In I de An.*, com. 8. Ed. 1560, p. 7r. de même. « Sensus in actu non moventur nisi motu, qui dicitur comprehensio a rebus particularibus sensibilibus, et isti sunt extra animam, intellectus autem movetur ad ultimam perfectionem a rebus universalibus, et iste sunt in anima. » *Ibid.* 11, com. 60 p. 58r. Il faut rapprocher cette interprétation de celle qui est proposée par Rodier, dans son commentaire du *Traité de l'âme*, 402, b. 5-8. « Ce qui constitue le genre d'après Alexandre, et aussi d'après

pas le mode sous lequel il est dans la nature. Mais l'intelligence n'est pas fausse, dans les jugements qu'elle forme, parce qu'elle n'attribue pas les genres et les espèces aux réalités d'expérience, en les prenant sous le mode qu'elle possède dans la pensée (1). De cette analyse nous pouvons conclure, pour reprendre la formule aristotélicienne, que l'universel ne saurait être principe. La critique thomiste retrouve donc et utilise la critique du platonisme, telle qu'il apparaissait à Aristote. Bien souvent nous trouvons chez saint Thomas des préoccupations qui ont leur origine chez Aristote et qui se rapportent à ce problème central de la nature de l'universel. Ainsi saint Thomas examine avec beaucoup de soin la doctrine suivant laquelle les parties de la définition ne sont pas les parties du défini. La conclusion d'Aristote est justifiée par les principes que nous venons de rappeler. Plusieurs cas, on le sait, sont ici à considérer. La définition du cercle ne comprend pas la définition des parties du cercle, tandis que la définition de la syllabe contient celle de chaque lettre. En effet, le cercle, dans sa réalité concrète, suppose une matière sensible, et nous savons justement que les notions intelligibles font abstraction de la matière ainsi entendue ; la définition du cercle ne suppose plus qu'une matière commune. Au contraire, lorsque nous définissons une syllabe, nous ne sommes plus en présence d'un universel et nous devons faire intervenir la considération de chaque lettre. Il n'est donc pas nécessaire que toutes les parties dans lesquelles la substance se corrompt soient des parties de la substance, mais elles appartiennent à l'individu (2).

Aristote, ce n'est pas le fait d'être attribué en commun à plusieurs individus, ce n'est pas l'extension, l'universalité, c'est, au contraire, la compréhension. Un genre ou un concept, c'est ce qui correspond à une certaine essence, à une certaine nature, et l'extension n'est qu'une fonction accidentelle des concepts. Alexandre le dit très nettement : « Ce n'est pas sans être rien par lui-même que le genre est universel, et s'applique synonymement à une pluralité. En effet, le sujet auquel cette universalité appartient accidentellement est une certaine chose déterminée (*παράγμᾳ τι ἔστι*) et l'universalité qui se trouve appartenir à cette chose n'est pas elle-même quelque chose, mais seulement un accident de ce à quoi elle appartient. Par exemple, l'animal est une certaine chose et exprime une certaine nature, car il désigne la substance animée sensitive, et cette chose par elle-même n'est pas un universel. Car elle n'en existerait pas moins, quand bien même, par hypothèse, il n'y aurait qu'un animal unique. Mais il se trouve que l'animal ainsi constitué par sa compréhension se répète en plusieurs individus différents. C'est donc là pour lui un accident. » *Le Traité de l'Âme*, t. 2, p. 19.

(1) « Sunt autem quaedam rationes quibus in re intellecta nihil respondet, sed ea quorum sunt hujusmodi rationes intellectus non attribuit rebus, prout in se ipsis sunt, sed solum prout intellectae sunt, sicut patet in ratione generis et speciei et aliarum intentionum intellectualium : nam nihil est in rebus quae sunt extra animam cujus similitudo sit ratio generis vel speciei. Nec tamen intellectus est falsus, quia ea quorum sunt istae rationes, scilicet genus et species, non attribuit rebus secundum quod sunt extra animam, sed solum secundum quod sunt intellecta. » *De Pot.*, q. 7, a. 6.

(2) *In VII Met.*, lect. 9, 476 sv. Le commentaire d'Averroès est sur ce point tout à fait semblable à celui de saint Thomas. « Videmus igitur quod quaedam, etc. accidit in hoc ex hoc quod nos videmus quasdam res partium quarum definitio

Il n'est donc pas possible de prendre les notions intelligibles pour des parties de la réalité concrète. Mais nous ne pouvons pas davantage les identifier avec les éléments métaphysiques dont le réel serait composé. L'homme n'est pas composé d'animal, de raisonnable et de mortel (1). Nous retrouverons tout à l'heure les difficultés véritables devant lesquelles saint Thomas se trouvait à ce sujet, mais nous connaissons dès maintenant le principe de la réponse qu'il peut leur faire. L'homme n'est pas réellement composé d'une réalité séparée qui serait celle de l'animal, puisqu'on peut faire le jugement, l'homme est animal. Mais, nous le savons, animal exprime la même réalité que l'homme, prise d'une façon indéterminée (2).

II. — Tel serait, pour ce qui nous intéresse ici, le point capital du raisonnement que nous venons de reconstituer. Le réel n'est pas composé d'un assemblage de principes logiques. Saint Thomas ne fait, en repoussant cette interprétation, qu'indiquer les conséquences dernières

non collocatur in suis definitionibus, verbi gratia, definitiones partium circuli, quae non clauduntur in definitione circuli, quia tertia et quarta pars circuli, non collocatur in definitione circuli: nec definitio circuli dissolvitur in definitionibus earum, sed circulus accipitur in definitione partis; in definitionibus vero syllabarum est definitio literarum, quoniam syllaba est illud quod componitur ex duabus litteris scilicet consonante et vocali». *Met. VII*, com. 33 p. 221 r. Voir encore *Epitome*, tr. II, p. 382. Cf. *Met.*, VII, 10, 1034. b. 20. ἐπεὶ δὲ ὁ ὀρισμὸς λόγος ἐστὶ, πᾶς δὲ λόγος μέρη ἔχει, ὥς δ' ὁ λόγος πρὸς τὸ πρᾶγμα, καὶ τὸ μέρος τοῦ λόγου πρὸς τὸ μέρος τοῦ πράγματος ὁμοίως ἔχει, ἀπορεῖται ἥδη πότερον δεῖ τὸν τῶν μερῶν λόγον ἐνυπάρχειν. ἐν τῷ τοῦ ὅλου λόγῳ ἢ οὐ.

(1) « Si enim cum dicitur animal rationale mortale, animal esset pars hominis non praedicaretur de toto, cum nulla pars integralis de toto praedicetur. Unde animal dicit totum et similiter rationale mortale et ideo homo non dicitur esse ex animali et rationali et mortali, sed dicitur esse animal rationale mortale. » *In I Sent.* d. 25, q. 1, a. 1, ad 2. « Unde dicimus hominem animal rationale, non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex amina et corpore », etc. *De Ente*, cap. 2, p. 18.

(2) « Quoddam enim commune est secundum rationem et istud per additionem alicujus proprii contrahitur et determinatur, sicut genus per additionem differentiae et species per materiam individuatur. *In I Sent.* d. 34, q. 1, a. 1. ad 4. « Homo vero recte sumitur sub ratione animalis sicut determinatum sub indeterminato. » *De Pot.* q. 9, a. 4. C'est surtout dans le *De Ente* qu'il faut trouver, comme nous l'avons vu, une expression précise de cette doctrine. Cf. cap. 2, p. 18. Ici encore saint Thomas suit très fidèlement l'interprétation d'Avicenne. « Cum nos diffinimus dicentes verbi gratia homo est animal rationale, non volumus in hoc quod homo sit conjunctio ex animali et rationali; sed volumus in hoc quod ipse est animal quod est rationale, quasi enim animal in se quiddam est cujus esse non est terminatum, sicut praediximus, nisi cum animal fuerit rationale. » *Met. V*, cap. 5, p. 89 a, cité par ROLAND-GOSSELIN, p. 18, note 4. Saint Thomas ne fait ici que reprendre une des critiques qu'Aristote adressait expressément à Platon. Celui-ci aurait séparé à chaque moment de la hiérarchie la forme de sa matière, l'homme du bipède, le bipède de l'animal, ce qui rend, dit-il, inexplicable l'unité de l'homme. Cf. *Met. VIII*, 6, 1045, a. 14. τί οὖν ἐστὶν ὁ ποιεῖ ἐν τὸν ἀνθρώπων, καὶ διὰ τί ἐν ἀλλ' οὐ πολλά, οἷον τὸ τε ζῶον καὶ τὸ διπουν, ἅλως τε δὴ καὶ εἰ ἐστίν, ὥσπερ φάσι τινες, αἰτὸ τε ζῶον καὶ αὐτὸ διπουν; διὰ τί γὰρ οὐκ ἐκείνα αὐτὰ ὁ ἀνθρώπος ἐστίν, καὶ ἐσονται κατὰ μέθεξιν οἱ ἀνθρώποι οὐκ ἀνθρώπου οὐδ' ἐνὸς ἀλλὰ δυοῖν, ζῶου καὶ διποδος καὶ ὅλως δὴ οὐκ ἂν εἴη ὁ ἀνθρώπος ἐν ἀλλὰ πλείω, ζῶον καὶ διπουν. Sur cette question. Cf. HAMELIN, *Physique*, livre II, traduction et commentaire, p. 65.

d'une philosophie très fortement élaborée dans sa pensée ; mais pour comprendre vraiment cette philosophie, il nous reste à voir quelles sont les circonstances historiques qui expliquent les démarches principales de la pensée thomiste.

Dans la doctrine que nous venons d'exposer, saint Thomas ne fait que suivre l'inspiration de l'aristotélisme. Il s'inspire à la fois du texte d'Aristote (1) et de celui des commentateurs arabes, tantôt Averroès, tantôt Avicenne. Sur ces points la doctrine paraît, en effet, entièrement fixée. Mais elle reprend plus d'originalité, si nous essayons de voir quelle est la signification de cette philosophie des universaux, par rapport à celle des contemporains de saint Thomas. De nombreux textes de Siger de Brabant nous aideront d'abord à cette comparaison. Dans les *Quaestiones logicales*, Siger se propose de définir ce qu'est le terme universel, et il retrouve la même question dans un chapitre du *de Aeternitate mundi*. La solution qu'il nous présente consiste à distinguer *id quod est universalitas* et *universalitas ipsa*. Dans le premier cas, on peut dire que l'universel est une *natura quaedam*, et qu'ils l'attribue vraiment au singulier ; mais l'universalité, en tant que telle, n'existe que dans l'esprit. Il s'appuie surtout sur une formule célèbre de Themistius : *Conceptus mentis sunt scibilia animæ quæ in se ipsa thesaurizat et colligit anima* (2). Il ne fait donc que reprendre ici la réponse que nous venons de dénoncer chez saint Thomas, et qui, chez ce dernier, était appuyée surtout sur la formule classique d'Averroès : *Intellectus est qui facit universalitatem in rebus*. Il reste à déterminer en quoi consisterait en elle-même la réalité de l'abstrait. Siger se propose de le faire en examinant la question suivante : l'homme est animal, demeurerait-elle vraie, à supposer qu'il n'existât aucun homme (3). Pour Siger, il n'y a jamais d'universel *ante*

(1) Ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὡς ἐντελεχείᾳ· τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχείᾳ οὐδέποτε ἐν ἐντελεχείᾳ, ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ᾦ, ἔσται ἐν, οἷον ἡ διπλάσια ἐκ δύο ἡμισειῶν δυνάμει γε· ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει. *Met.* VII, 13, 1039, a. 6.

(2) « Haec primo quatuor considerata sunt. Primum est quod significare est intellectum alicujus constituere et quod illud per vocem significatur ejus intellectus constituitur ; secundum est quod voces non tantum significant res ut sunt, sed etiam ut intelliguntur, significando constituentes intellectum non tantum de rebus ipsis, se etiam de modis sub quibus intelliguntur assignatae, quod attendens Aristoteles dixit voces esse notas passionum animae. Tertio considerandum est quod quum in universale sint duo, id quod est universale et universalitas ipsa, id quod est universale ut natura quaedam est non conceptus mentis, sed universale secundum quod universale est conceptus mentis tantum. Universalitatem enim et abstractionem de individuantiis principis non habent homo et asinus, nisi quantum ad intellectum eorum qui in mente est ; non universaliter et abstracte extra animam de sui natura vel opere intellectus agentis existentes. Et quod est quod dicit Themistius super secundo de Anima quod conceptus mentis sunt scibilia animae quae in se ipsa thesaurisat et colligit anima. » *Quaestiones logicales : utrum terminus communis significat universaliter conceptum mentis*. Ed. MANDONNET, loc. cit., p. 57.

(3) *Quaestio utrum haec sit vera : homo est animal nullo homine existente*, ibid., p. 67.

rem, et par suite la réponse à ce problème ne consisterait pas à dire que la vérité de l'essence demeure en dehors de celle de l'existence. Pourtant Siger admet que la proposition qu'il examine demeure vraie en toute hypothèse ; c'est que, pour lui, les singuliers ne peuvent jamais universellement ne pas exister ; ils dépendent d'un cycle de génération qui est éternel, et c'est en cela que l'universel lui-même est éternel et que la proposition : *homo est animal*, conserve toujours sa vérité (1).

Une des questions posées par la suite chez Siger rejoint exactement les discussions que nous avons trouvées chez saint Thomas ; on se demande, nous dit-il, si la forme et l'espèce sont composées de parties existant aussi dans la chose (2). Le genre ne serait plus alors simplement distingué logiquement de ses espèces, mais il serait aussi distingué réellement de ses différences. Ainsi animal serait une espèce particulière à côté de celle de l'homme et du cheval. Mais aux yeux de Siger, cette affirmation ne serait pas moins erronée que celle qui consisterait à déterminer l'espèce de l'âne par la forme du cheval. D'où peut donc provenir une telle méprise, évitée d'une façon très manifeste par les principes d'Aristote autant que par ceux d'Avicenne et d'Averroès ? *Et mirabile est unde pullulavit isto opinio cum nullus philosophorum videatur eam posuisse* (3). Nous l'avons établi, en effet, en citant plus haut les textes de ces philosophes ; ils s'efforcent tous de repousser la doctrine qui tendrait à identifier les éléments de la définition avec ceux du défini. Mais, par contre, c'est dans l'inspiration platonicienne qu'il faut se placer pour soutenir ces principes. Les platoniciens, nous dit Siger, ont voulu que ce qui est distingué dans la pensée le soit aussi en réalité, et puisque la forme de l'espèce et de la définition sont composées de plusieurs principes, ils ont pensé que c'était là en même temps des parties de la chose. *Unde ex eadem radice pullulavit opinio Platonis de positione idearum et opinio ponens in forma speciei plures partes*. Platon a considéré que le genre était abstrait en raison de cha-

(1) « Ex jam dictis patet, quomodo species humana a philosophis ponitur sempiterna, et sit causata, nec etiam est sempiterna causata, quia existat in aliquo individuo sempiterno causato, sicut species caeli vel intelligentiae, sed quia in individuis humanae speciei unum generatur ante aliud in sempiternum, et species habet esse et causari per esse et causationem cujuslibet individui. Hinc est quod species humana semper est, nec esse incipit, cum penitus non praefuisset. Dicere enim quod ipsa esse inceperit, cum penitus non praefuisset, est dicere quod aliquod ejus individuum esse inceperit, ante quod non fuerit aliquod individuum illius speciei. Et, cum species humana non aliter causata sit, nisi quia generata per generationem individui ante individuum species humana seu illud quod dicitur nomine hominis esse incipit, cum universaliter omne generatum esse incipiat, incipit tamen esse cum esset et praefuisset ; homo enim esse incipit per generationem Socratis qui generatus est tamen per esse Platonis prius generati. » *De Aeternitate mundi*, p. 133.

(2) *Quaestiones naturales*. Dubitant non nulli utrum forma speciei sit composita ex partibus in re existentibus ordinatis secundum numerum et ordinem praedicationis in quid de specie vel individuo speciei, *ibid.*, p. 97.

(3) *Ibid.*, p. 100.

cune de ses espèces ; de là, il a voulu conclure qu'il était aussi séparé en réalité qu'il subsistait en soi et sans ces dernières. Les partisans de la doctrine que nous examinons ont fait le même raisonnement pour les parties de l'espèce (1).

Siger de Brabant nous conduit donc à chercher une origine platonicienne à l'erreur logique que nous ne cessons de signaler. On rencontre très souvent des indications semblables chez saint Thomas. C'est chez Platon qu'il voit toujours l'origine de la doctrine des philosophes auxquels il s'est opposé sur ce point, *volentes quod cuilibet abstractioni intellectus respondeat abstractio in esse rerum*. « Ils ont cru que tout ce qui est abstrait dans la pensée l'est aussi dans la réalité ; autrement il leur paraissait que l'intellect devait être faux ou vain, si aucune réalité abstraite ne lui correspondait ; c'est pourquoi ils ont aussi pensé que les notions mathématiques subsistaient abstraites du sensible, parce qu'elles peuvent être pensées sans lui. Ils ont donc affirmé l'existence de l'homme abstrait et ainsi de suite, jusqu'à l'être, l'un le bien, qu'ils ont pris pour la vertu suprême de toute chose (2). » Or ce danger, auquel il est fait ainsi allusion n'était pas un danger imaginaire ; la position des platoniciens était représentée d'une façon très précise par Avicébron. On sait l'importance considérable que joue dans les discussions scolastiques la doctrine du *Fons Vitæ*, le *De Ente* de saint Thomas est sans doute dans une très grande mesure une réponse au traité d'Avicébron qui venait d'être traduit. Saint Thomas lui-même nous invite à chercher sur les points que nous examinons l'importance de cette philosophie. Dans un texte du Commentaire des Sentences, il rapproche dans une même erreur Parménide Avicébron, d'autres encore ; et cette erreur est toujours d'origine platonicienne : *Horum omnium errorum et plurium hujusmodi unum videtur esse principium et fundamentum, quæcumque inveniuntur convenire in aliqua intentione intellecta, voluerunt quod communicarent in una re* (3).

Le *Fons Vitæ* expose une doctrine métaphysique sur la nature de la matière et de la forme que nous retrouverons par la suite, mais les principes qui la commandent sont exactement ceux contre lesquels s'élève l'exposé du *De Ente*. Avicébron nous expose dans plusieurs passages de la façon la plus nette le point de départ de sa philosophie :

(1) « Radix autem hujus positionis est, quia illud quod est ratione distinctum creditur in essendo habere distinctionem ; et cum forma speciei ratione et definitione ex pluribus sit composita, creduntur ista esse partes in re ; hoc autem non oportet, eo quod unius rei seu formae possunt esse plures intellectus, quorum nullus perfectus est seu definitus ». Ibid., 101.

(2) *De Sp. Creat.*, a. 3.

(3) *In II Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1. On retrouve là le grief précis que faisait Aristote : l'erreur des Platoniciens vient de ce qu'ils ont une façon logique, non réelle, de considérer les choses. *Met.* XII, 1, 1069 a 26. οἱ μὲν οὖν νῦν τὰ καθόλου οὐσίας μᾶλλον τιθέασιν. τὰ γὰρ γένη καθόλου, ἃ φασιν ἀρχὰς καὶ οὐσίας εἶναι μᾶλλον, διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν.

Tout ce que l'intelligence divise et résout doit être composé des éléments mêmes de cette résolution (1). Nous retrouverons ainsi à peu près littéralement la thèse que Siger et saint Thomas s'appliquaient à critiquer : la composition du genre et de l'espèce impliquerait que l'espèce est composée de plusieurs formes distinctes en réalité, et non pas seulement en raison : les individus et les espèces sont multiples ; or les individus et les espèces sont dans les genres, donc des choses diverses subsistent dans les genres, alors que le genre est un ; il y a donc dans l'unité des choses réellement diverses. Ce qu'il y a d'important, dans la philosophie d'Avicébron, nous le verrons par la suite, c'est la doctrine de la *forma universalis* et de la *materia universalis*. Toutes les matières et toutes les formes ont en commun cette notion de matière et de forme. La réalité à laquelle elles communiquent toutes, c'est la matière universelle, on peut faire exactement le même raisonnement pour la notion de forme ; elle désigne cette réalité unique en laquelle viennent communiquer toutes les formes. Il faut donc formuler cette vérité première de la logique : *Superiores dant inferioribus nomen suum et definitionem* (2). Nous sommes ici en présence d'une doctrine très élaborée, et, comme la confusion de logique et métaphysique sera poursuivie sous tous ses aspects dans le thomisme, peut-être pourrait-on dire qu'Avicébron est vraiment *l'adversaire de saint Thomas* (3).

Il ne faudrait pas croire toutefois qu'Avicébron soit ici seul en cause. Saint Thomas, nous l'avons vu, ne fait que retrouver, à la suite des Arabes, qui sur ce point lui demeuraient fidèles, l'esprit de la logique aristotélicienne. Mais Aristote était menacé de plus d'une déformation, non seulement de la part de ceux qui s'inspiraient d'Avicébron, mais encore de ceux qui partaient d'une lecture directe du texte, et, sous prétexte d'une fidélité littérale, en déformaient l'esprit. Tel est le sens de la doctrine de David de Dinant. « David de Dinant est un pur logicien, un des grands principes qui dominent sa philosophie de l'identité, c'est que tout ce qui sort d'un même genre vient s'y confondre ; les espèces comme telles n'ont point d'existence véritable, le genre seul représente quelque réalité, mais un genre donné peut toujours être considéré

(1) « Nunc ostendam tibi quod essentia substantiae est intra essentiam qualitatibus et intra omnes partes ejus. Ponamus hanc radicem in hoc et haec sit dictio nostra : quicquid compositorum intelligentia dividit et resolvit in aliud, est compositum ex illo in quod resolvitur, sicut jam certum est tibi ex eis quae praemissa sunt. » *Avencebrolis Fons vitae*, tr. II, p. 51, éd. BAUMKER, B. G. P. M., I, 2.

(2) Ibid., tr. V, p. 218.

(233) On connaît, par contre, la déclaration du *De Rerum Principio* : « Ego ad positionem Avencebronis redeo. » Il semble que ce traité, longtemps attribué à Duns Scot, ne soit pas authentique. Cf. DE WULF, *Histoire de la Philosophie scolastique*, II, 67. Saint Thomas a marqué lui-même l'influence considérable d'Avicébron sur ses contemporains « qui fecit librum Pontis Vitae quem multi sequuntur ». *In II Sent.*, S. 3, q. 1, a. 1.

comme une espèce, vis-à-vis d'un genre plus extensif, diversifié en plusieurs catégories par l'intermédiaire de différences spécifiques (1). »

La critique de cette philosophie, il faut y insister à nouveau, ne sera pas propre à saint Thomas. Sans doute, l'affirmation de Siger de Brabant est trop bienveillante : *Et mirabile est unde processit ista opinio, cum nullus philosophorum videatur eam posuisse*. Il est vrai tout de même que Saint Thomas ne fait que suivre la ligne d'Aristote et des Arabes. Ces derniers n'ont pas sur ce point déformé la pensée aristotélicienne, mais ont contribué au contraire à la sauvegarder. C'est un résultat que l'historien doit ici recueillir, en attendant d'en marquer d'autres parfois contradictoires et de pouvoir présenter une vue d'ensemble des rapports de l'Aristotélisme thomiste, et de l'Aristote vu par Avicenne ou par Averroès. L'originalité de saint Thomas d'ailleurs n'est pas diminuée, mais c'est par la suite qu'elle nous apparaîtra plus manifestement. En effet, ce qu'il y a de propre au thomisme, c'est la rigueur avec laquelle il se tient à ces principes et les applications diverses qu'il en fait. Unité de la forme, critique de l'universalité de la matière, affirmation de la causalité immédiate de Dieu et de la providence — *nam hoc posito providentia divina excluderetur a rebus et iudicium Dei de humanis actibus tolleretur* (2) —, ce sont là quelques-unes des applications de ces principes. Or, l'originalité d'un auteur consisté bien souvent à reprendre des vues déjà admises, mais en les situant dans une lumière nouvelle, ou bien en faisant jouer aux formules qu'ils répètent le rôle de principe d'organisation. L'originalité philosophique de saint Thomas est ici du même ordre que celle que marquait Pascal à propos d'un tout autre problème : « Je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences, qui prouve la distinction des natures matérielle et spirituelle, et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière, comme Descartes a prétendu faire (3). »

III. — Le propre de notre intelligence, c'est toujours de saisir l'être concret d'une façon abstraite et par le moyen d'une certaine résolution (4). Or, de même que nous pensons l'homme en disant qu'il est animal, de même nous le pensons en disant qu'il est blanc ou fils de Sophronisque, ou tout autre chose. Dans ce dernier cas, nous essayons de préciser la nature du sujet par celle de ces accidents. Après avoir examiné les rapports de la substance première à la substance seconde, nous devons donc examiner les rapports du sujet aux accidents.

(1) THERY. *David de Dinant, Etude sur son Panthéisme matérialiste*, p. 21, 22

(2) DE AN., a 20.

(3) PASCAL. *De l'Esprit géométrique*, éd. minor, Brunshvicg, p. 193.

(4) « Cum intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cujusdam. » *Summa theol.* 1^a, q. 12, a. 4, ad 3.

Retenons d'abord certaines des affirmations, les plus courantes, de saint Thomas, qui ont parfois embarrassé certains commentateurs et qui nous livreront au moins un aspect de sa pensée. Nous lisons dans de nombreux textes que l'accident dépend d'une forme particulière qui s'ajoute à la forme substantielle, et qui crée dans le sujet un être second à côté de l'être premier qu'il possède par sa nature substantielle. La forme substantielle se distingue de la forme accidentelle en ce que la première donne l'être à la substance, la deuxième lui donne telle ou telle manière d'être. Le sujet de l'accident ce n'est donc plus la puissance, comme dans le cas de la forme substantielle, mais c'est un être déjà constitué en acte (1). C'est pourquoi l'union du sujet ou de l'accident ne constitue pas un être ayant en soi-même l'unité, et c'est pourquoi enfin il ne peut pas y avoir à proprement parler de définition de l'être par accident (2).

Mais il convient de bien entendre la doctrine thomiste. Dans les textes que nous venons de rappeler, elle ne s'applique pas à l'existence, mais à l'essence. Les accidents ne constituent jamais à côté du sujet des réalités qui auraient leur acte propre et qui s'ajouteraient au sujet pour constituer on ne sait quelle mosaïque, plutôt qu'un être concret. En réalité, la doctrine de saint Thomas est faite pour rapprocher, jusqu'à les confondre, l'existence et l'unité de l'accident de ceux du sujet. C'est là ce qu'exprime la théorie classique de l'individuation des accidents par le sujet (3). Cette théorie est d'une certaine façon calquée sur celle de

(1) « *Forma substantialis et accidentalis partim conveniunt et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu ; differunt autem in duobus. Primo quidem quia forma substantialis facit esse simpliciter et ejus subjectum est ens in potentia tantum, forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens. Subjectum autem ejus est ens in actu. Summa Theol. I.^a q. 87, a. 6* ». Set illud cui advenit accidens est ens in se completum subsistens in suo esse, quod quidem esse naturaliter praecedat accidens quod supervenit. Et ideo accidens superveniens ex conjunctione sui cum eo cui advenit, non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se, set causat quoddam esse secundum sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum intelligi potest sine secundo. Unde ex accidente et subjecto non efficitur unum per se set unum per accidens. » *De Ente*, cap. 6, p. 43. « *Omnis autem forma addens aliquod esse super esse substantiale facit compositionem cum substantia, et ipsum esse est accidentale, sicut esse albi et nigri.* » *De Pot.* q. 9, a. 5, ad 19. « *In hoc consistit ratio accidentis quod sit in subjecto ; ita tamen quod per subjectum intelligatur aliquod ens actu, et non in potentia tantum, secundum quem modum forma substantialis non est in subjecto sed in materia. Cuicumque ergo formae subternitur aliquod ens actu, illa forma est accidens.* » *De Sp. creat.*, a. 3. Saint Thomas cite parfois ce principe d'Avicenne : « *Subjectum est in se completum praebens alteri occasionem essendi.* » *In I Sent.* d. 17, q. 1, a. 2. obj. 2.

(2) « *Sed aggregatum ex subjecto et accidente, ut hoc quod dico homo albus, definiri non potest, ut probatur VII Met. » de Ver.* q. 16, a. 1. Item. cf. *In VII Met.* lect. 4, 1344. — « *Ἐχει δ'ἀπορίαν, εἰάν τις μὴ φῇ ὁρισμὸν εἶναι τὸν ἐκ προσθέσεως λόγον, τίνος ἔσται ὁρισμὸς τῶν οὐχ ἀπλῶν ἀλλὰ συνδεδυασμένων ; ἐκ προσθέσεως γὰρ ἀνάγκη δηλοῦν.* » *Met. VII*, 5, 1036, b. 14.

(3) « *Accidentia autem sicut esse habent in subjecto, ita ex subjecto suscipiunt uni-*

l'individuation de la substance matérielle, il y a parallélisme entre l'une et l'autre. C'est toujours le sujet qui est le principe de l'individuation ; seulement, dans un cas, ce sujet n'existe qu'en puissance, c'est la matière ; dans l'autre cas, il est constitué en acte. L'individuation des accidents est donc, en un sens, une thèse plus simple que celle de l'individuation de la substance matérielle ; elle ne fait pas intervenir les difficultés tirées de l'existence en puissance et du rôle que joue la matière. Nous pouvons donc exposer cette doctrine, sans tenir compte pour le moment de celle qui la complète, et qui même lui est logiquement antérieure, dans le système thomiste.

L'accident n'a, par lui-même, ni existence, ni unité, en dehors du sujet auquel il se rapporte. Si nous parlons de telle blancheur, c'est parce qu'elle subsiste dans tel sujet. Supposons, par exemple, que nous voulions définir l'accident d'une façon générale ; il faudrait faire intervenir le sujet commun, jouant ici le rôle de la différence, ainsi lorsque nous disons : *Similitas est curvitas nasi*. Mais si nous définissons un accident singulier, c'est le sujet concret qui doit alors jouer le rôle de différence : *Haec curvitas est haec curvitas nasi* (1). L'accident n'a pas d'existence par soi, mais son existence est celle du sujet ; c'est là ce que saint Thomas résume dans une formule très ferme : *accidentis esse est inesse*. « Ce que, à proprement parler, nous appelons être, c'est ce qui a un être par lequel il subsiste en soi-même. Aussi seules les substances méritent proprement le nom d'être ; l'accident n'a pas d'être, mais c'est par lui que quelque chose existe ; ainsi la blancheur n'existe pas, mais par elle quelque chose est blanc (2). » L'accident est souvent rapproché de la forme, parce que, comme elle, il ne subsiste pas en lui-même ; il n'a pas d'individualité en tant que tel, et c'est pourquoi enfin il est toujours communicable à d'autres, avant le moment où on le considère dans un sujet déterminé. Celui qui connaîtrait Socrate en disant qu'il est

tatem vel multitudinem. » *Summa theol.* I^a q. 39, a. 3. « Cum subjectum sit principium individuationis accidentium, oportet id quod ponitur aliquorum accidentium subjectum esse aliquo modo individuationis principium. » *Summa theol.* III^a, q. 77, a. 2.

(1) *De Ente*, cap. 6, p. 47. Même doctrine *In l. de sensu et sensato*. « Est autem considerandum quod semper oportet subjectum ponere in definitione accidentis, ut dicitur VII Met., differenter tamen. Nam si accidens definitur in abstracto, subjectum ponitur loco differentiae ; id autem quod pertinet ad genus accidentis, ponitur loco generis, sicut cum dicitur : similitas est curvitas nasi. Cum autem accidens definitur in concreto, e converso subjectum ponitur loco generis, sicut cum dicitur sinus est nasus curvus. » Lect 6. V. 24, p. 219, a. Cf. *In VII Met.* lect 4. 1353. — « Ἐστι δ' ἀπορία καὶ ἑτέρα περὶ αὐτῶν. Εἰ μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ἐστὶ σιμῆ ῥίς, καὶ κοίλῃ ῥίς τὸ αὐτὸ ἔσται τὸ σιμὸν καὶ τὸ κοῖλον· εἰ δὲ μὴ διὰ τὸ ἀδύνατον εἶναι εἰπεῖν τὸ σιμὸν ἄνευ τοῦ πράγματος οὐ ἔστι πάθος καθ' αὐτό (ἔστι γὰρ τὸ σιμὸν κοιλότης ἐν ῥινί) τὸ ῥῖνα σιμῆν εἰπεῖν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ δις τὸ αὐτὸ ἔσται εἰρημένον, ῥίς ῥίς κοίλῃ· ἢ γὰρ ῥίς ἢ σιμῆ ῥίς ῥίς κοίλῃ ἔσται. — *Met.* VII, 5, 1030, b. 30.

(2) *Summa theol.* I^a, q. 90, a. 2.

blanc ou fils de Sophronisque, ou tout autre chose, ne le connaîtrait pas en tant qu'il est tel homme. Saint Thomas examine, dans un article très important du Commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, la question de savoir si la diversité des accidents est cause de la diversité numérique (1). Il rencontre l'autorité de Porphyre : l'individu est une collection d'accidents qui ne peut pas se retrouver en un autre sujet. Cette formule est vraie sans doute, mais elle ne détruit pas les affirmations précédentes. Il faut remarquer d'abord que chaque accident pris à part peut toujours être commun à plusieurs, et que c'est la collection seule qui est particulière. En outre, cette collection n'est pas, comme nous le verrons plus nettement par la suite, le principe de l'individuation ; elle est seulement le signe qui peut faire reconnaître la diversité des individus.

Nous sommes ainsi ramenés à cette thèse de très grande importance suivant laquelle il n'y a jamais qu'un seul sujet, de même qu'il n'y a qu'une seule existence dans le concret. Comment faut-il, dès lors, se représenter la substance indépendamment de ses accidents ? Saint Thomas n'a jamais posé ce problème, sous la forme où il se présente à nous aujourd'hui ; il n'a pas cherché à justifier devant les critiques du phénomisme la nécessité métaphysique de la substance. Et pourtant on trouverait dans son œuvre une interprétation très fortement élaborée si l'on cherchait à en grouper les principaux traits. Saint Thomas, nous l'avons vu, indique que la nature de l'accident, nous ne disons pas son existence, vient s'ajouter à la nature du sujet déjà constituée. Il faut entendre par là que la substance est déjà dans cette actualité revêtue de certains autres accidents ; c'est pour le cas unique de Dieu que la substance peut être indépendante de tout accident. On peut comprendre l'homme sans qu'il soit blanc, ou fils de Sophronisque, mais lorsque nous nous plaçons dans l'ordre de l'existence, il doit être de telle couleur ou fils d'un tel. Quelle est donc la réalité de la substance, abstraction faite de ces accidents ? Pour résoudre ce problème nous devons d'abord mettre hors de question que la distinction ne doit pas être ici celle d'une partie par rapport à d'autres parties. L'existence de l'accident est celle de la substance ; les accidents ne sont pas des choses en acte qui par leur assemblage viendraient constituer la réalité du sujet, la réalité de l'accident est donc en ce sens le résultat de l'abstraction. Or, nous le savons, les éléments abstraits, ce sont des incomplets, incapables de subsister à part. Si la blancheur n'est rien indépendamment du sujet, indépendamment de tel être blanc, le sujet à son tour n'est qu'un incomplet, un abstrait, s'il ne possède pas telle couleur ou telle autre. L'homme ne peut pas subsister, s'il n'est ni grand ni petit, ni blanc ni noir. Le rapport de la substance à ses accidents nous apparaît donc non pas

(1) *In Boet. de Trin.*, q. 4, a. 2.

comme celui d'une partie à une partie, mais comme celui de l'indéterminé au déterminé. *Accidentis esse est inesse* (1). Lorsque je dis que l'homme est blanc, je prends la substance indépendamment de ses accidents, et je précise par la suite la signification de cette substance en voyant qu'elle est revêtue des accidents particuliers, dans lesquels elle est elle-même impliquée (2).

L'unité primitive de l'être concret se trouve ainsi décomposée lorsque je considère à part de la substance, la substance seconde ou l'accident ; mais cette unité est reconstituée ensuite par la deuxième opération de l'esprit qui est le jugement. « Homme et blanc sont identiques par leur sujet, et se distinguent en raison. La nature de l'homme est autre que la nature de blanc. Lorsque je dis l'homme est animal, la réalité que

(1) *In V Met.*, lect. 9, 894. cf. « *Formae et accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant, sed quolibet eorum est aliquid entis, sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est.* » *Summa theol.* I^a q. 104 a. 4, ad 3. « *Unde secundum Philosophum accidens magis dicitur entis quam ens.* » I^a, q. 45, a. 4.

(2) Cette doctrine nous permettrait de lever la difficulté la plus grave qu'on ait aperçue dans la théorie de la substance. C'est celle qui est indiquée par HAMELIN en ces termes : « La doctrine de la substance ne donne pas plus de solution que le réalisme du sens commun. Car s'il est vrai que la substance ne consiste pas dans les qualités réalisées et que, par là, elle échappe, comme support de l'altération, à la contradiction grossière que les qualités présentent dans ce rôle, on doit avouer en revanche qu'elle ne peut ici servir à rien. Précisément parce qu'elle reste en dehors du changement au lieu d'y prendre part, elle ne saurait en relier les phases. Elle est dans le même cas que les qualités permanentes au milieu des qualités qui changent. Pour accomplir la fonction unifiante qu'on lui demande, il faudrait qu'elle descendît dans le devenir et s'altérât elle-même. Mais alors ce ne serait plus son immutabilité qui unirait les deux contraires successifs dans le jugement. » *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 179. Il est manifeste qu'on se représente ici la substance comme une chose qui *existerait* à part, ce qui implique, bien entendu, que les accidents sont de leur côté dotés aussi de l'existence. Dans ces conditions, il n'y aurait nul moyen, en effet, de relier les phases du devenir. Ce qui existe c'est seulement l'être concret, et la théorie de la substance n'est donc admissible qu'à la condition que l'on distingue d'abord le plan des essences de celui des existences. C'est un point sur lequel insiste très justement M. R. JOLIVET, *La Notion de Substance*, p. 57 sv. On pourrait enfin poser de la façon la plus simple le problème en réfléchissant sur ce fragment de PASCAL : « Qu'est-ce que le moi ? Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non ; car il ne pense pas à moi en particulier ; mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté l'aime-t-il ? Non : car la petite verole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera-t-il qu'il ne l'aimera plus ? Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on moi ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où donc est ce moi, s'il n'est ni dans le corps ni dans l'âme ? et comment aimer le corps où l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités. Qu'on ne se moque plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées. » (fr. 323). Pascal voit bien ce que serait la substance sans les accidents : « la substance de l'âme d'une personne abstraitement », mais il prend encore ces qualités indépendamment de la substance, par une abstraction inverse de la première, et tout aussi irréaliste. C'est donc bien le moi qu'on aime dans les qualités, et la substance joue ici son rôle qui consiste à rendre compte de ce qu'un être peut devenir *autre* sans devenir *un autre*.

désigne homme est, elle aussi, autre que celle que désigne animal. A cette diversité en raison correspond la pluralité de l'attribut et du sujet, mais l'identité est marquée par la composition que fait l'esprit (1). » L'attribution se fait à partir de la distinction qui a son fondement dans les choses, celle de l'universel à partir du particulier, ou de l'accident à partir du sujet, mais cette diversité est ramenée à l'unité dans l'acte par lequel on juge, puisque le sujet et l'attribut désignent encore la même réalité, prise d'une façon plus indéterminée et virtuelle, ou plus précise et entièrement achevée. Mais le jugement n'est pas le même dans les deux cas. La réalité à laquelle le nom s'applique peut être signifiée comme le déterminé, lorsque je dis l'homme est animal. Dans d'autres cas le nom peut être pris hors de l'essence de la chose et s'ajouter à elle, comme lorsque nous disons que l'homme est blanc. Cette distinction est celle que saint Thomas résume en cette formule : *Unde homo supponitur nomine animalis, copulatur vero nomine albi* (2).

Nous reprendrons toutes nos conclusions en examinant à nouveau ces différences. Lorsque je dis l'homme est animal, ce qui explique la possibilité de mon jugement, c'est que l'homme est vraiment cela même qu'est l'animal ; ce que je prends alors d'une façon indéterminée, c'est l'attribut animal. Lorsque je dis, au contraire, cet homme est blanc, le sujet homme se retrouve encore dans l'attribut blanc, puisque l'individuation de l'accident se fait alors par le sujet ; le jugement consiste alors à prendre d'une façon indéterminée le sujet, il répare ainsi par une synthèse l'insuffisance de mon analyse primitive. Ces deux formes du jugement correspondent à la distinction qui deviendra classique bien longtemps après saint Thomas, celle de l'analyse et de la synthèse, mais l'interprétation thomiste est bien différente de celle qu'on trouve dans la philosophie moderne, à partir de Kant ou même de Leibniz. D'abord si je peux faire ce jugement : l'homme est animal, c'est à la condition que l'attribut ne soit pas une partie du sujet et nous retrouvons ici la formule classique : *nulla pars integralis praedicatur de suo toto*. Je ne dis pas, en effet : *homo est animalitas*. Animal, nous le savons, contient au contraire tout ce qu'il y a dans homme, mais d'une façon virtuelle ; c'est la raison pour laquelle animal est vraiment compris dans le sujet homme, qui ne fait qu'en compléter la notion. Les formules dont se sert saint Thomas sont dans ce cas voisines du célèbre : *Praedicatum inest subjecto*, elles ne sauraient pour l'historien se confondre avec lui. Saint Thomas ne dira jamais que l'attribut est dans le sujet, mais, pour lui, le sujet et l'attribut désignent la même réalité, c'est pourquoi on ne peut penser d'une façon explicite le sujet sans voir que l'attribut lui convient. Il y a donc nouveauté et progrès dans le

(1) I^a, q. 13, a. 12. Cf. *Summa theol.* I^a, q. 85, a. 5, ad. 3. Cf. SENTROUL, *Kant et Aristote*, p. 72, 304.

(2) *De Pot.*, q. 9, a. 4.

jugement analytique, et par suite dans les raisonnements fondés sur l'analyse, mais cette nouveauté est dans notre pensée seulement, elle n'est pas dans la chose. Pour saint Thomas, l'analyse n'est pas seulement un passage du même au même. Lorsque je pense l'homme, je n'ai pas besoin de penser explicitement l'animal, lorsque je me donne par la définition la nature du cercle, je ne connais pas encore toutes ses propriétés. Mais, comme cette définition me donne une nature, je peux, en analysant cette nature, étendre ma connaissance, non par rapport à la définition première, mais par rapport à la réalité exprimée par elle. Dans le jugement synthétique au contraire, la notion exprimée par l'attribut n'est pas comprise dans celle du sujet. *Homo copulatur ratione albi*. C'est pourquoi saint Thomas parle ici d'un *esse secundum* de l'accident, à la condition que cet *esse* ne soit pas pris au sens d'existence. Blanc s'ajoute vraiment au concept homme, mais ce concept ne peut être formé, nous l'avons vu, qu'à la condition d'être présenté comme un incomplet. Il y a ici nouveauté et progrès dans l'être et non pas dans la pensée seulement, *homo* ne dit pas tout ce que dit *homo albus*. Ainsi, si l'on voulait serrer de près les textes de saint Thomas et y trouver une réponse à des préoccupations qui ne se rencontrent pas absolument les mêmes chez lui et chez nous, on dirait que dans le jugement analytique l'attribut est indéterminé par rapport au sujet (*homo est animal*), tandis que dans le jugement synthétique, c'est le sujet qui est indéterminé par rapport à l'attribut (*Petrus est albus*).

IV. — La première vérité qui nous était apparue dans notre analyse, c'est celle de l'unité de l'être concret. La philosophie logique, dont nous venons de rappeler les principes, est justement faite pour sauvegarder cette unité. Nous revenons donc en un sens à notre point de départ, mais la réalité dont nous étions partis prend à nos yeux une signification nouvelle. Les analyses précédentes vont, en effet, nous permettre de mieux fixer le sens de chacun des termes par lesquels saint Thomas désigne l'être concret. Ce souci modeste de terminologie est, en réalité, on le voit, des plus important pour notre dessein.

Les termes qui désignent la réalité concrète sont pris chez saint Thomas de plusieurs points de vue différents. On trouve plusieurs essais de classification de ces termes ; les distinctions proposées dans chaque cas demeurent en accord profond les unes avec les autres, malgré quelques nuances que nous relèverons. Mais la difficulté principale consiste à trouver un principe assez simple autour duquel puissent s'ordonner ces acceptions multiples. On pourrait songer à prendre ces textes dans leur ordre historique ; la méthode, ici comme partout, est indispensable. Mais nous constaterons que la pensée de saint Thomas sur ces points n'a jamais beaucoup varié. Aussi il nous sera permis de

donner de sa pensée un exposé plus systématique, en revenant sur quelques divergences que l'on peut constater (1).

Le texte le plus riche dans sa concision formelle est celui que l'on peut lire dans la *Prima Pars*. Le philosophe nous apprend que l'on peut entendre par substance ou bien l'essence, ou bien le sujet, ou suppôt, c'est-à-dire ce qui subsiste dans le genre de la substance. Nous l'appellerons, en nous plaçant au point de vue de l'être de raison, le suppôt. Mais alors nous pouvons, pour définir la réalité du sujet, nous placer à trois points de vue, qui correspondront à ceux de la réalité de nature (*res naturae*), la subsistance, l'hypostase. Appelons subsistance ce qui existe par soi et non par un autre. Il nous reste à préciser le rapport de la subsistance avec les éléments abstraits que nous avons considérés jusqu'ici, c'est-à-dire, d'une part, les genres et les espèces, de l'autre les accidents. La subsistance, à quoi s'attribuent les genres et les espèces, c'est la *res naturæ* ; lorsqu'elle est considérée comme sujet des accidents, nous l'appellerons hypostase ou substance. Nous résumerons l'exposé de saint Thomas dans cet article par le schéma suivant :

Substantia 1 *quidditas rei* — *essentia*

2 *subjectum vel suppositum*

<i>Per se existit;</i>	<i>supponitur naturæ communi;</i>	<i>supponitur acci-</i>
		<i>dentibus</i>
<i>subsistentia</i>	<i>res naturæ</i>	<i>substantia.</i>

Ces trois dernières distinctions du sujet ou suppôt ne sont évidemment pas sur le même plan. La subsistance doit être mise à part, elle définit la réalité singulière dans sa nature propre ; *res naturæ* et substance la définissent dans sa fonction par rapport à des éléments indéterminés, eux-mêmes considérés à deux points de vue. Puisque cette fonction est toujours celle d'un sujet, disons que nous sommes en présence, dans ces deux derniers cas, de la substance, et opposons en ce sens substance à subsistance.

Nous pouvons maintenant considérer avec plus de soin cette nouvelle distinction, à la suite d'un des textes les plus importants dans le *Commentaire des Sentences* (2). Chacun de ces termes peut être pris pour désigner un élément du réel (*quo est*), ou le réel même (*quod est*), d'un côté comme une partie avec précision, au sens que nous avons donné à ce mot, et de l'autre comme un tout. Ainsi l'essence de l'homme sera ou bien *humanitas* ou bien *homo*. C'est dans ce dernier cas seulement qu'elle peut être attribuée du sujet, parce qu'elle contient en puissance tout ce que comporte le sujet, tout ce que l'on peut lui attribuer avec vérité, et jusqu'à sa matière propre, *demonstrata*. C'est là ce qui expli-

(1) *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1. *Ibid.*, d. 26, q. 1, a. 1, ad. 3. *In III Sent.*, d. 6, q. 1, a. 1. *Summa theol.* I^o, q. 29, a. 1. *De Pot.*, q. 9, a. 1.

(2) *In I Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1.

que cette apparente contradiction : *Unde quandoque dicimus quod essentia Socratis non est Socrates, quandoque Socratem esse essentiam quamdam*. La subsistence se prendra de même *ut quo* ou bien *ut quod*. La subsistence, c'est l'être déterminé; or, ce qui détermine, c'est la forme mais c'est l'être même (*quod*) par sa forme qui est déterminée. Puisque dans la définition de la subsistence la forme joue le rôle principal, il faut dire, en ce sens, que la subsistence convient en premier lieu aux genres et aux espèces. Ce n'est pas à dire qu'ils subsistent en eux-mêmes, mais le principe qui donne à l'être sa détermination est celui que nous exprimons en définissant le genre et l'espèce, *quamvis enim genera et species non subsistant nisi in individuis quorum est esse, tamen determinatio essendi fit ex natura vel quidditate superiori*. Il nous reste enfin à considérer la substance, c'est-à-dire le fondement des accidents, ou des notions universelles. En tant que principe d'être, la substance, c'est la matière; en tant qu'être concret, c'est l'hypostase, l'individu dans le genre de la substance. Ce terme s'applique donc en premier lieu aux individus, et par leur intermédiaire seulement aux genres et aux espèces, *genera enim et species non substant accidentibus nisi ratione individuum*.

La substance nous apparaît ici comme le sujet des accidents. Or, l'être concret est encore le fondement, non seulement des accidents, mais encore des notions abstraites qu'on peut lui attribuer. Aussi dans les textes qu'il nous reste à examiner, et déjà dans celui de la *Prima pars*, la notion de substance se dédouble suivant ces fonctions diverses. D'autre part, on peut distinguer des termes de première ou de deuxième intention. Dans le premier cas, on considère l'être tel qu'il est en lui-même, dans son essence et son existence; dans le deuxième on considère l'être en tant qu'il est saisi par la pensée. Nous serons donc en présence de quatre termes pour désigner la substance (1) et nous nous permettrons de résumer ici encore de la façon schématique suivante l'exposé que saint Thomas nous présente dans plusieurs textes.

Individuum substantiæ

<i>Substat naturæ communi</i>	<i>substat accidentibus</i>
<i>Nomen primæ</i>	<i>Res naturæ</i>
<i>impositionis</i>	<i>Hypostasis. Persona</i>
<i>Nomen secundæ</i>	<i>Suppositum</i>
<i>impositionis</i>	<i>Singulare. Individuum</i>

(1) « Individuum substantiæ dicitur dupliciter, vel ex eo quod substat naturæ communi, vel ex eo quod substat accidentibus et proprietatibus, et quantum ad utrumque potest significari per nomen primæ impositionis, vel per nomen secundæ impositionis. Per nomen primæ impositionis significatur ut substat naturæ hoc nomine *res naturæ*, et per nomen secundæ impositionis hoc nomine quod est *suppositum*. Similiter, inquantum substat proprietati, significatur nomine primæ impositionis, quod est nomen *hypostasis* vel *personæ* et nomine secundæ imposi-

Saint Thomas ajoute parfois quelques précisions nouvelles : *Etsi sic est individuum inquantum est indivisum in se, singulare vero prout est ab aliis divisum* (1). Enfin les termes que nous employons pour désigner la substance par rapport aux deux fonctions qu'elle exerce, peuvent être pris l'un pour l'autre ; en effet, les accidents s'attribuent à la nature par l'intermédiaire du supposé auquel ils sont inhérents. Il ne faudra donc pas s'étonner de voir saint Thomas changer parfois la signification ou l'emploi de ces termes dont il était nécessaire pourtant de préciser les acceptions diverses.

Nous pouvons donc nous placer pour désigner la réalité concrète à plusieurs points de vue différents, et le thomisme cherche à assurer toujours la vérité des jugements que nous portons. Mais il ne faut pas s'y tromper, les réalités abstraites ont leur fondement dans la réalité ; formellement elles ne sont qu' dans l'esprit, et la réalité concrète demeure vraiment une. La mentalité réaliste, lisons-nous chez M. Rougier, que nous avons cité plus haut, consiste dans l'adéquation conceptuelle que la pensée abstraite et discursive fait subir aux choses. Une interprétation de ce genre est, nous semble-t-il, assez répandue. Or, si l'on cherche à connaître par l'histoire les intentions vraies de saint Thomas, on ne trouvera chez lui aucune préoccupation de ce genre ; on le verra toujours délibérément engagé dans le sens inverse, essayant de répondre aux difficultés qui étaient dans sa pensée celles des Platoniciens et plus précisément celles d'Avicébron, *volentes quod cuilibet abstractioni intellectus respondeat abstractio in esse rerum*. Mais la difficulté qui les engageait dans ces erreurs demeure ; si le réel, c'est seulement le concret, il est parfaitement vrai de dire que l'homme est animal comme il est vrai de dire que Socrate est fils de Sophronisque. C'est pour répondre à des difficultés de ce genre que le thomisme constitue sa philosophie de l'abstraction, distinguée de la séparation ou précision, et qu'il trouve dans les rapports de l'indéterminé au déterminé le fondement de la relation qu'il faut établir entre l'espèce et le genre, entre le sujet et l'accident. En un mot, le thomisme se constitue, dans les aspects du système que nous venons d'examiner, pour répondre à un seul problème, le problème du même et de l'autre.

nis quod est singulare vel individuum. » *In I Sent.*, d. 26, q. 1, a. 1, ad. 3. Cf. *In III Sent.*, d. 6, q. 1, a. 1.

(1) *In III Sent.*, d. 6, q. 1, a. 1.

CHAPITRE IV

Critique de l'universalité de la matière

*Ex hoc etiam procedunt plures rationes
Avicébron in libro Fontis Vitae qui semper
unitatem materiae venatur ex aequali
communitate praedicationis*

In II Sent., d. 17, q. 1, a. 1.

I. — Le point de départ du thomisme, dans le problème qui nous intéresse, c'est cette idée, reçue de toute la tradition, que Dieu se distingue par sa simplicité absolue de toute créature, dans laquelle il faut reconnaître la place d'une composition métaphysique. Or la forme la plus simple que pourrait prendre cette composition est celle de la matière et de la forme. Nous avons donc à examiner, en partant du texte de saint Thomas, quelles sont les doctrines qui affirment l'universalité de la matière, qui pénétrerait ainsi dans l'essence de tout être créé, quelles sont ensuite les critiques que saint Thomas leur oppose. La décision philosophique de saint Thomas est toujours très nette et très franche, mais les théories en présence desquelles il se trouve n'ont pas toujours à ses yeux les mêmes caractères. Plusieurs d'entre elles comportent des erreurs manifestes dont il suffit de marquer nettement l'origine et la nature. Dans d'autres cas, au contraire, les principes qui sont en question sont plus complexes, et leur application plus enchevêtrée. Cette remarque va nous permettre de classer, pour l'intérêt de l'étude, les doctrines que nous allons bientôt apprendre à connaître. Les premières sont celles qui entraînent des erreurs évidentes pour le problème privilégié de la création, ainsi celle de plusieurs des anciens Naturalistes, ou encore celle de David de Dinant. Mais à supposer que la philosophie n'hésite plus sur ces questions, les plus graves de toutes, on peut demander à une théorie de l'universalité de la matière de jouer un double rôle : il s'agirait d'expliquer la diversité des créatures entre elles, ou le fait seul de leur multiplicité par rapport à l'unité de la nature divine. Avicébron organise les principes de sa philosophie pour résoudre cette double difficulté ; sa théorie n'est sur ce point, aux yeux de saint Thomas, qu'une forme d'une doctrine plus vaste, dont l'origine véritable se trouve chez Platon. Pour les adver-

saïres chrétiens de saint Thomas, représentants de l'école dite augustinienne, il ne s'agira plus que de la dernière de ces difficultés. Ainsi nous allons retrouver dans le nouveau chapitre que nous abordons les fondements de la philosophie de la création, tels que nous les avons déjà exposés. Mais en même temps nous verrons intervenir nos conclusions récentes qu'il convient d'avoir toujours présentes à l'esprit. En effet, la plupart des adversaires de saint Thomas ont transposé, sans un discernement toujours très sûr, les distinctions logiques dans le plan de la philosophie première; et c'est là, d'une façon générale, le principe de la réfutation qu'il faut en faire. Présentons enfin une dernière remarque sur notre méthode. Saint Thomas n'a jamais examiné avec beaucoup de précision qu'une seule de ces doctrines, celle d'Avicébron, à laquelle il a consacré en particulier quelques-uns des chapitres les plus denses de l'opuscule *De Angelorum natura*. Il procède le plus souvent en examinant les autres doctrines, par des allusions qu'il réduit jusqu'à l'extrême. C'est là, pour prendre les choses d'une façon bien extérieure encore, une des différences de saint Thomas et de ses devanciers. Nous cherchons donc, pour comprendre les allusions que l'on trouve chez lui, à utiliser les indications beaucoup plus riches que nous présenteront son maître Albert le Grand, par exemple, ou encore un théologien dont la manière est d'ordinaire assez diffuse, Alexandre de Halès, ou plusieurs autres encore. Notre tâche va donc consister à partir de ces textes, ainsi que de ceux de saint Thomas qu'ils éclairent, pour voir la signification des théories dont le caractère commun c'est l'affirmation de l'universalité de la matière, pour définir enfin quel est, sur ce problème controversé, l'esprit d'où procède le système thomiste.

A la suite d'Aristote, saint Thomas tient toujours le plus grand compte pour fixer sa propre position, ou pour voir la portée véritable des opinions en cours, de l'enseignement des pré-socratiques. *Hic incipit antiquorum philosophorum opiniones prosequi* (1). Beaucoup de ceux qui ont commencé à philosopher ont pris comme principe ceux qui peuvent se réduire à la nature de la cause matérielle. En effet, le principe de la chose, c'est la réalité dont elle vient, et dans laquelle elle va finalement se résoudre par corruption; or ce sont là les propriétés de la matière. On pourrait encore dire que le principe, c'est ce qui doit demeurer à travers la génération et la corruption: nous définissons ainsi à nouveau la matière. Mais ce qui a déçu ces philosophes, c'est l'ignorance de la forme substantielle. En effet, leur esprit ne pouvait encore s'élever au delà du sensible, et par suite, ils ne considéraient que les formes qui sont sensibles; c'est-à-dire les formes accidentelles, le blanc et le noir, le grand et le petit, etc... La forme substantielle,

(1) *In I Met.*, Lect. 4, 73.

au contraire, n'est sensible que par accident, ils n'ont donc pas su la reconnaître et la distinguer de la réalité sensible. Pour eux, la véritable substance était toujours la matière qu'ils identifiaient avec ce qu'est pour nous le composé (1). Un tel système comporte donc une double erreur, l'une d'abord sur le problème de la création, dont ces philosophes ne voyaient pas la nécessité, et l'autre sur la nature du concret, dont ils ne distinguaient pas sans les plus graves méprises les principes constitutifs.

On sait que saint Thomas n'hésite pas à employer les formules les plus méprisantes, qui portent d'autant plus qu'elles sont plus rares, pour caractériser la pensée de David de Dinant. *Tertius fuit erro David de Dinando, qui stultissime posuit Deum esse materiam primam* (2). Il reproduit d'ailleurs ici une formule identique d'Albert le Grand : *Et hoc concessit ille stultissimus, qui numquam aliquid vere et bene intellexit* (3). Le système de David de Dinant nous est, en effet, connu à la fois par Albert le Grand et par saint Thomas, plus peut-être par le premier que par le second. Albert le Grand rattache les erreurs de David à celles des panthéistes, de Xénophane ; le texte dont il nous paraît le plus simple de partir est celui du Commentaire sur la Métaphysique, où Albert nous expose quels sont les principes communs de Xénophane, et après lui de David (4). Deux d'entre eux présentent une particulière importance et vont commander tout notre exposé.

(1) « Decepit autem antiquos philosophos hanc rationem inducentes, ignorantia formae substantialis. Non enim adhuc tantum profecerunt, ut intellectus eorum se elevarét ad aliquid quod est supra sensibilia ; et ideo illas formas tantum consideraverunt quae sunt sensibilia propria vel communia. Hujusmodi autem manifestum est esse accidentia, ut album et nigrum, magnum et parvum et hujusmodi ; forma autem substantialis non est sensibilis nisi per accidens ; et ideo ad ejus cognitionem non pervenerunt ut scirent ipsam a materia distinguere, sed totum subjectum quod nos ponimus ex materia et forma componi, ipsi dicebant esse primam materiam, ut aerem, aut aquam, aut aliquid hujusmodi. Formas autem dicebant esse, quae nos dicimus accidentia, ut quantitates et qualitates quorum subjectum proprium non est materia prima, sed substantia composita quae est substantia in actu ; omne enim accidens ex hoc est quod substantiae inest, ut habitum est. » *In VII Met.*, lect. 2, 1284.

(2) *Summa theol.* I^a, q. 3, a. 8.

(3) *In I Sent.* d. 1, a. 4, V. t. 25, p. 17.

(4) « Rursus autem istorum scrutabimur propositiones ponentes rationes et defectus eorum et ponimus positionem Xenophanis qui non distinguens de materia et forma dixit omnia esse Deum. Innitebatur autem iste quatuor propositionibus Quarum una est quod quaecunque distinctum esse habent sub uno communi intellectu alicujus naturae per divisionem differentiarum oppositarum exeunt ab illo communi intellectu naturae illius. Secunda est quod omne quod distinctum esse habet sub uno communi et aliis, est compositum ex alia natura communi et differentia continente ipsum in actu. Tertia est quod idem est a quo non differt differentia. Quarta est quod simplex omnino nullam habet differentiam secundum inesse distinctum distinguentem. Hae propositiones colliguntur ex libro Alexandri graeci cujusdam peripatetici, qui opinionem istius Xenophanis post eum sumpsit. » *Met.* II, tr. IV, cap. 7. V. t. 6, p. 70. Cité par G. THÉRY, *David de Dinant, Etude sur son Panthéisme matérialiste*, Bibl. th., VI, p. 35.

En premier lieu, tout ce qui sort d'un même genre vient s'y confondre, ensuite les choses doivent être considérées comme identiques s'il n'y a pas une différence autre que la position absolue de leur nature, par laquelle elles se distinguent. *Idem est a quo non differt differentia*. Or, de ces deux axiomes primitifs dérivent les deux affirmations capitales de la philosophie de David de Dinant interprétée par Albert le Grand : l'affirmation de l'universalité de la matière, celle de l'identité de la matière et de Dieu.

Nous devons donc affirmer que les choses, qui sont dans un même genre, ont en commun une matière unique. On prend, en effet, la communauté exprimée par le genre pour la réaliser sous la forme d'une même matière. Par là nous rejoignons l'erreur primitive des Naturalistes. Il n'existe plus qu'une seule substance (1) et les formes sont accidentelles : « Ce sont les formes qui mettent de la diversité dans le monde, la diversité n'est donc elle aussi qu'apparente. Les formes ne sont que des accidents de l'être. La matière seule a un véritable être (2) ». *Vere enim est secundum rem quod ratam et veram habet unitatem et haec est materia prima quæ sola enlitas est rerum* (3). Mais nous allons bien vite apercevoir l'origine de cette erreur ; l'exposé qu'en donne Albert rejoint exactement l'interprétation que nous donnions d'après saint Thomas des rapports de l'abstrait et du concret. Le genre, en effet, se prend de la matière, mais il ne faut pas le confondre avec elle, la raison la plus simple en est que le genre s'attribue des espèces, ce qui ne se vérifie plus de la matière par rapport aux composés dont elle est une partie. *Genus enim substantialiter praedicatur de sibi subjectis* (4).

(1) « Et est digressio declarans utrum omnium corporalium et incorporalium substantiarum sit materia una. Prima autem harum est : quia quorum reductio est ad unum genus illorum reductio est ad principia illius generis, sed omnium substantiarum corporearum et incorporearum est reductio ad unum genus quod est substantia, ergo ipsarum est reductio ad principia illius generis. Constat autem quod, cum genus sit compositum, ut supra diximus et in prima philosophia habet ostendi, quod principia ejus componentia sunt materia et forma, et sic constat omnium corporearum et incorporearum substantiarum quæ in genere cadunt esse materiam unam primam. Dico autem quæ in genere cadunt propter causam primam, quæ Deus est gloriosus et sublimis, quia ipse est substantia extra genus, propter quod non habet materiam, sed est in fine simplicitatis. » *Phys. Lib. I*, tr. III, cap. 11. V. t. 3, p. 67, 68.

(2) THÉRY, op. cit., p. 31.

(3) *Phys.*, I, tr. II, cap. 10. V. t. 3, p. 38.

(4) « Processus autem Alexandri et David non valet : procedunt enim ac si omnia distincta et differentia sub aliqua communitate generis distinguantur et differant, similiter ens actu et ens in potentia, et tamen sub nulla communitate generis distinguuntur. *Genus enim substantialiter praedicatur de sibi subjectis* ; ens autem substantialiter non praedicatur de ente per accidens et de ente in potentia, quia ens in potentia, id quod est non est nec habet esse, nisi secundum quod dependet ad actum. Similiter ens per accidens, secundum quod aliquantulum se habet ad substantiam, scilicet ut mensura ejus, vel dispositio, vel respectus. Et sic distincta sub communi secundum analogiam, non necesse est differentiis distingui constitutivis, sed modis quibus plura habent analogiam ad unum ; et sic distincta non necesse est unum

Après avoir établi que la matière est la seule substance des choses, David de Dinant veut encore montrer qu'elle s'identifie avec Dieu. Supposons, en effet, que nous tenions pour l'établir notre axiome : *Idem est a quo non differt differentia*. Il faudrait dire alors que la matière, étant simple comme Dieu l'est aussi, l'une s'identifie à l'autre, ou bien, pour éviter cette conclusion, il faudrait trouver une réalité qui soit extérieure à la matière comme à Dieu, et pourrait ainsi jouer le rôle d'une différence. A cela Albert le Grand répond en corrigeant les principes d'une fausse logique qui se trouvent ici impliqués. Il n'est pas vrai que deux êtres distincts supposent une différence, les natures premières et simples doivent différer par elles-mêmes, sinon il faudrait aller à l'infini (1). La réponse, on le voit, reste encore imprécise. Elle devait être complétée par saint Thomas. La Philosophie de David, dit-il, procède d'une confusion entre la diversité et la différence ; l'affirmation dont il part est vraie dans ce deuxième cas, et non dans le premier. *Nam simplicia diversa sunt seipsis, non autem differunt aliquibus differentiis ex quibus componentur* (2). Saint Thomas fait encore intervenir une remarque qui ne se trouve pas chez Albert le Grand : Dieu est la cause efficiente ; or on comprend peut être qu'une réflexion insuffisante confonde la cause efficiente et la forme, parce que l'une et l'autre sont identiques, encore que ce ne soit que d'une identité spécifique, non numérique, mais il n'y a plus rien de commun entre la cause efficiente et la matière (3).

David de Dinant est donc victime de ces fausses conceptions logiques ; des interprétations analogues se rencontreront encore assez souvent chez Avicébron. Si nous en croyons pourtant le récent historien de David, le P. Théry, il n'y aurait pas d'influence du *Fons Vitæ*

principium potentiale per modum generis vel materiae habere ante se. » *Sum. Theol.*, I^a, tr. IV, q. 20. V. t. 31, p. 141, 142.

(1) « Ad aliud dicendum quod illa objectio procedit super suppositione falsa, quod omne quod differt differat differentia alia a se : hoc enim falsum est, quia prima seipsis differunt, aliter in differentiis, iretur in infinitum. Unde si Deus materia et intellectus sint prima ad quae referuntur differentia in entibus, sequitur de necessitate quod ipsa differunt maxime et seipsis differunt, eo quod differentia qua differunt non potest abstrahi ab eis, sicut nec ipsa a seipsis. » *Sum. Theol.*, II^a, Tr. XII, q. 72. m. 4, a 2. V. t. 33, p. 45.

(2) *Summa Theol.* I^a, q. 90, a. 1, ad. 3. Le premier texte où saint Thomas fait allusion à David de Dinant paraît être : *In II Sent.* d. 17, q. 1. a. 1. « Quorundam antiquorum philosophorum error fuit quod Deus esset de essentia omnium rerum. Ponebant namque omnia esse unum simpliciter et non differre, nisi forte secundum sensum, vel aestimationem, ut Parmenides dixit, et illos etiam antiquos philosophos secuti sunt quidam moderni, ut David de Dinando. Divisit enim res in partes tres, in corpora, animas et substantias aeternas separatas... primum autem indivisibile ex quo constituuntur animae, dixit noum, vel mentem, primum autem indivisibile in substantis aeternis dixit Deus. Et haec tria esse unum et idem ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum ; verumtamen haec positio et sensui contradicit et a philosophis sufficienter improbata. »

(3) *Summa Theol.* I^a, q. 90, ibid.

sur le *De Tomis*, titre de l'ouvrage aujourd'hui perdu de David. La signification historique de cette doctrine est au contraire la suivante : Le texte d'Aristote, on le sait, se propage dès la fin du XII^e siècle, et les dangers dont il menace la pensée chrétienne ne viennent pas seulement des déformations des commentateurs, mais encore de celles qu'on lui fait subir d'après une lecture directe. L'influence d'Aristote s'était déjà exercée sur la dialectique d'un Abélard ou d'un Adam du Petit Pont. L'interprétation du texte d'Aristote est faussée par cette perspective, dans lequel David de Dinant justement devait le considérer. « David ne paraît pas se soucier de ces incohérences. La vérité des choses au fond ne l'intéresse pas. A aucun endroit de son œuvre on ne perçoit le moindre indice d'une méthode expérimentale. Ce que David demande à la métaphysique, ce sont des définitions verbales, que, vidées de tout contenu réel, il utilise avec un art supérieur de dialecticien. Principe général de son argumentation : les êtres ne sont contraires qu'en s'identifiant dans un principe supérieur. Tout l'art de maître David consiste à trouver un moyen terme emprunté à la philosophie d'Aristote qui lui permette de conclure du contraire au même, et au fond la préoccupation constante de notre philosophe qui se manifeste dans la plupart de ses arguments est de chercher une solution aux problèmes du même et de l'autre (1). » Saint Thomas dégagera à la suite d'Albert le Grand le sens tout différent que prend la philosophie première et la signification que comporte, dans cette philosophie, la notion de matière. Mais c'est de cette philosophie d'Aristote que David prétendait lui aussi partir. On comprend alors les méfiances que rencontrait l'utilisation d'Aristote ; ce que le Concile de Paris, en 1210, condamnait, nous le savons maintenant avec précision, c'est la pensée de David de Dinant.

II. — La Philosophie aristotélicienne n'était pas seule à menacer, par les déformations qu'on lui faisait subir, la pensée chrétienne ; la doctrine platonicienne présentait aussi par certains côtés des conséquences assez graves. Nous les trouvons signalées dans l'œuvre de saint Thomas, au moins dans un petit nombre de textes, dont l'interprétation est assez difficile, à cause surtout de la concision extrême de la pensée. Lorsqu'il examine la question classique *de distinctione rerum*, saint Thomas fait toujours état d'une théorie d'après laquelle l'origine de cette distinction se trouverait dans la matière. C'est là une forme de la doctrine Naturaliste que nous venons de rencontrer, et c'est cette référence que donne saint Thomas dans l'article de la Somme consacrée à cette question (2). La même doctrine est reprise dans le *Com-*

(1) THÉRY, op. cit., p. 38.

(2) « Causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiae, et hoc vel soli, vel sinui cum agente. Soli quidem

pendium theologiae (1), et le principe de la réfutation est le même. Ne tenons pas compte d'abord de cette objection de principe, suivant laquelle la matière est elle-même créée et ne pourrait donc pas être le principe premier que nous cherchons. Il resterait encore la difficulté suivante : La matière est en vue de la forme et non pas inversement ; la diversité qui se trouve dans la matière n'existe donc qu'en vue des formes diverses auxquelles cette matière est accommodée. *Neque igitur formæ ideo sunt diversæ ut competant diversis materiis, sed materiæ ideo sunt diversæ ut competant diversis formis* (2). Or si l'on y regarde de près, cette doctrine paraît assez différente de celle des Naturalistes. Dans le premier cas, on soutenait que la diversité n'est qu'accidentelle et qu'elle vient des formes, à partir de l'unité de la matière. Il s'agit maintenant d'une diversité préalable dans la matière, et par laquelle on pourrait expliquer celle des formes et du composé lui-même ; cette opposition des deux points de vue se trouve marquée de la façon la plus nette aux Commentaires sur la Métaphysique. *Quamvis Platoneretur dualitatem ex parte materiae, tamen e converso contingit, sicut attestantur opiniones omnium aliorum philosophorum naturalium, qui posuerunt contrarietatem ex parte formæ et unitatem materiæ, sicut patet primo Physicorum* (3). Demandons-nous de ces deux positions du problème laquelle est la plus rigoureuse. On pourrait dire d'abord que les Naturalistes voyaient le plus juste ; la matière en conservant son unité est en rapport à plusieurs formes, et non pas inversement, parce que la matière n'engendre qu'une fois. Mais, en réalité, l'opposition qui se manifeste ici dépend de la nature des principes que l'on considère. Les premiers philosophes s'en tiennent au sensible ; dès lors, la multiplicité dépend de la forme accidentelle. Pour Platon, au contraire, les principes, ce sont les notions universelles. Or, la cause de la diversité sous un principe commun, c'est bien la matière, mais l'erreur consiste ici à prendre l'unité générique pour celle qui est apportée par la forme principe de l'être concret. *Plato mutavit opinionem de principiis quam primi naturales habuerunt* (4). Nous ne pourrions donc nous satisfaire d'une façon définitive ni de l'une ni de l'autre attitude.

Tels sont, à notre connaissance, les seuls renseignements explicites

materiae sicut Democritus et omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem secundum quos distinctio rerum provenit a casu, secundum motum materiae. » *Summa Theol.* I^a, q. 47, a. 1.

(1) *Comp. Theol.*, I, Cap. 71. « Quod materiae diversitas non est causa diversitatis in rebus. »

(2) *Comp. Theol.*, *ibid.*

(3) *In I Met.*, Lect. 10, 166. Καίτοι συμβαίνει γ' ἐναντίας· οὐ γὰρ εὐλογον οὕτως. Οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῆς ὕλης πολλά ποιοῦσιν, τὸ δ' εἶδος ἀπαξ γεννᾷ μόνον. *Met.* I, 6, 988, a. 1

(4) *Ibid.*, 168.

que nous trouvons dans l'œuvre de saint Thomas sur l'opinion attribuée à Platon suivant laquelle la dualité se prend de la matière. Cette même doctrine ne se retrouvera plus que d'une façon implicite dans la critique plusieurs fois présentée de la philosophie d'Avicébron, qui met en lumière des idées assez voisines. Si nous lisons, par contre, les exposés que nous ont laissés les théologiens antérieurs, nous y trouvons les indications présentées avec beaucoup de détails sur ces théories, et puisqu'elles doivent jouer un rôle dans l'analyse de plusieurs aspects du système thomiste, nous nous arrêterons à les considérer chez Albert le Grand et chez Alexandre de Halès.

Albert le Grand indique l'origine platonicienne de la doctrine dans le *Commentaire des Sentences* : *an verum sil quod Plato supposuit omnium esse materiam unam* (1) ; mais il examine le problème d'une façon plus particulière, en traitant de la question de la composition des anges. Il rattache ce problème à celui de la création, les Platoniciens ont su comprendre la nécessité d'une création absolue de l'être, mais pour eux deux principes sont éternels, *opifex et materia*. On soutiendra donc, sous des aspects divers, l'idée d'une *materia una et increata*. La matière est le réceptacle primitif des germes qui déposent l'action divine, *matriculam omnium seminum*. On peut en voir l'expression dans le *Timée* ; Albert en cite un texte qu'on lui rapporte dans une traduction bien maladroite : *Horum sementem ego faciam, vobisque tradam, vestrum erit par exsequi*. Le Demiurge s'adressant aux principes subordonnés leur demande de recevoir les germes primitifs et de les répartir d'une façon convenable suivant la diversité de la matière (2).

(1) *In II Sent.*, d. 1, a. 4.

(2) « Quidam philosophi ut Avicenna et alii dicentes cum Platone mundum creari verbo Dei ad exemplar quod est in lumine intelligentiae dixerunt omnium materiam esse unam primam, quam matriculam esse dixerunt omnium seminum, quae a prima opifice procedunt in materiam concipientem semina formarum, a prima causa in intelligentias orbium inferiorum et ab illis in materiam sive matriculam procedentium. Et hoc dicunt sensisse Platonem in Timaeo sic dicentem : horum sementem ego faciam vobisque tradam vestrum erit par exsequi, hoc est quod a me fluit in vos sic exsequamini ad par, quod unicuique potentiae materiali attributis formam sibi debitam ; et hoc est quod dicit Avicenna VI de Naturalibus quod intelligentia dat omnes formas et secundum diversitatem materiae diversas. Et Boetius dicit quod secundum meritum materiae formae infunduntur, ut sic omnis sementis et per creationem fiat ab opifice sed per intelligentias orbium instrumentaliter operantem in motibus et qualitatibus caelestibus elementatibus materiis suis propriis adeptentur. » *Sum. Theol.* II^a, q. 4, a. 1, p. 2. V. t. 32, p. 63 a. Le passage cité par Albert le Grand est une traduction littérale du *Timée* : *σπείρας καὶ παραδόμενος ἐγὼ παραδώσω*. Le Demiurge s'adresse aux dieux : « Maintenant, écoutez ce que mes paroles vont vous apprendre. Il reste trois espèces mortelles qui ne sont pas encore nées. Si elles ne naissent point, le ciel demeurera inachevé, car il ne comprendra pas en lui-même absolument toutes les espèces de vivants. Et il faut qu'il les comprennent, s'il doit être absolument parfait. Mais, si je les faisais naître moi-même, si elles participaient de la vie par moi, elles seraient égales aux dieux. Afin donc que, d'une part, ces êtres-là soient mortels, et que, d'autre part, le tout soit vraiment le tout, appliquez-vous, selon votre nature, à fabriquer des êtres vivants. Et

Cette même idée se trouve exprimée dans le Commentaire sur la Métaphysique dans une expression plus élaborée : *non enim conveniens videtur esse opinio Platonis dicentis quod formae dantur secundum merita materiae* (1). Mais ce qui est important dans le premier texte que nous considérons, c'est qu'Albert le Grand ne fait pas intervenir seulement l'opinion de Platon. Avicébron est déjà cité, de même Avicenne, disant que l'intelligence donne les formes suivant les diversités primitives, et enfin Boèce, reprenant une formule attribuée ailleurs à Platon : *Secundum meritum materiae formae infunduntur*. Albert le Grand devait prendre parti contre cette philosophie, mais sa réponse, conformément à sa manière, reste parfois bien hésitante. Il remarque, comme saint Thomas le fera après lui, que la diversité de la matière est en vue de la diversité de la forme, et non pas inversement. Mais quelle en est l'origine définitive ? Dans les substances immobiles, c'est l'éloignement plus ou moins grand de la cause première, la diversité procède donc en ce sens de l'agent plus que de la matière. Dans les substances matérielles, au contraire, il faut tenir compte des mouvements célestes, qui divisent la matière, et la préparent de telle sorte qu'elle puisse recevoir de l'intelligence des formes diverses, *ut indesinenter dare possit suas divinas bonitates intelligentia*. Nous voyons là une allusion très expresse aux doctrines d'Avicenne sur le rôle du Dator Formarum. On ne sait trop comment Albert pourrait les accueillir. Il nous déclare d'ailleurs en conclusion que le problème doit être repris, et il interrompt son exposé, comme il le fait si souvent, par une décision assez brusque : *ad praesentem enim intentionem sufficit quod dictum est*. Son opinion est au contraire beaucoup plus nette dans le Commentaire sur la Physique, et l'expression atteint ici une grande fermeté. Deux opinions, dit-il, sont en présence, la diversité pourrait venir de la matière ou de la forme, mais l'une et l'autre entraînent des difficultés. Il ne reste donc qu'une seule solution possible, c'est d'affirmer que le composé a été créé dans toute la diversité que nous lui connaissons par un principe qui est la cause totale de son être (2).

quant à la partie de ces êtres qui doit porter le même nom que les immortels, quant à la partie qu'on nomme divine et qui commande à ceux d'entre eux qui voudront toujours vous suivre et suivre la justice, j'en préparerai moi-même et je vous en donnerai la semence et le commencement. Pour le reste, ajoutant à cette partie immortelle une partie mortelle, fabriquez des vivants, faites-les naître, donnez-leur la nourriture, faites-les croître, et quand ils périront, recevez-les à nouveau près de vous. » *Timée*, 41 c. trad. Rivaud, p. 156, 57.

(1) *Mét.*, VIII, tr. 3, cap. 4. V. t. 6, p. 304 a.

(2) « Hoc habito, procedo ulterius inquirendo causam omnis diversitatis quae est in orbe tam in substantiis quam in motibus. Video enim quod est in orbe circulus... Si enim dicatur quod materiae diversitas est causa diversitatis formae erit multipliciter inconveniens, et sufficiunt ad hoc in praesenti inconvenientia tria. Quorum unum est commune praehabitis, quia in eis diversitas materiae est ex diversitate formae potius quam e converso : eo quod nihil diversificat materiam nisi formam. Aliud est, quod si diversitas materiae esset causa diversitatis formae, oporteret quod

Albert le Grand unissait dans une inspiration commune les réponses portées au problème philosophique par Avicenne, Avicébron, Boèce, et plusieurs autres. Dans un exposé très ferme, sur cette même question, Alexandre de Halès présente, au contraire, des distinctions plus précises (1). Pour lui il faut mettre à part la doctrine d'Avicenne, la solution qu'il donne au problème de la multiplicité ne fait pas intervenir l'universalité de la matière. Ce sont les partisans de cette idée que nous avons au contraire à considérer ici. *Alii vero dixerunt quod unitas est a forma, et multitudo a materia, et propter hoc ratio multitudinis non fuit a summo eo quod est forma, sed fuit a materia*. Affirmons donc, comme le veulent les Platoniciens, l'existence d'une matière éternelle. Comment la multiplicité pourrait-elle en procéder ? On dira que les formes sont diverses parce qu'elles sont reçues dans la matière, mais la matière, on le sait, n'est pour le logicien que le principe du genre et non de l'espèce. La diversité que l'on obtient n'est donc pas celle qui nous est donnée dans la nature des choses. Alexandre de Halès fait alors intervenir une interprétation plus complexe qu'il emprunte au *De unitate*. Les formes sont diverses parce qu'elles sont reçues dans diverses parties de la matière. Mais la difficulté devient alors la suivante : Comment cette matière aurait-elle des parties ? *Partibilitas autem non est sine forma*. La matière, dit-on, serait ici plus subtile, et là plus grossière, de sorte qu'elle pourrait recevoir tantôt la forme de l'intelligence et tantôt celle des substances matérielles ; mais qui ne voit que nous avons considéré ici tout autre chose que la matière ? Nous nous som-

adhuc esset aliqua causa diversitatis materiae, et ideo iterum aliud esset ante materiam caelorum, quia faciens diversitatem in aliquo per naturam est ante illud in quo fit illa diversitas, et illud iterum esset idem aut diversum. Et si esset idem eodem modo se habens, non posset facere aliam diversitatem ; propositio per se nota est in quam consentit Aristoteles et post eum omnes peripatetici, quod ab una simplici non est nisi unum simplex. Est igitur, inconveniens quod diversitas formae proveniat ex diversitate materiae in caelis et caelestibus corporibus. Tertium autem inconveniens est quod sequitur ex illo, quod oporteret in caelo esse qualitates activas et passivas, quae materiam caeli diversificarent ad hoc quod una pars ejus reciperet formam stellarum et alia non ; et si hoc esset, tunc etiam eadem qualitates alterarent materiam ad transmutationem de forma in formam et sic caelum esset generabile et corruptibile, quod absurdum est, ut improbatur in I de Caelo et Mundo. *Non igitur restat aliquid dicendum nisi quod compositum totum corpus in forma et materia ab aliquo quod est causa sui productum sit in tota illa diversitate quam videmus in ipsa*, et sit ideo non generabile et non corruptibile quia elongatum est a contrariis, sicut etiam absque dubio dixit Aristoteles, in pluribus locis et nos subtiliter hoc in caelo et mundo proponimus investigare. » *Phys.*, VIII, tr. I, cap. 13. V, t. 3, p. 52 a. La conclusion, on le voit, est plus nette que celle qui nous était présentée dans le commentaire de la Métaphysique. Nous n'avons pas les moyens de décider lequel de ces deux textes est le plus ancien. La chronologie des œuvres d'Albert le Grand, on le sait, est très incertaine ; c'est là un des points de l'histoire médiévale sur lesquels les travaux seraient aujourd'hui les plus utiles.

(1) *Sum. Theol.*, II^a, Inq. 1, tr. 1, q. 2, t. 1, cap. 1, n° 54, ed. Quarrachi II, p. 64. Voir l'ensemble de cette question, et particulièrement le texte que nous citons plus bas.

mes donné avec cette matière, la corporéité, par laquelle elle reçoit des dimensions. Or, cette corporéité dépend d'une première forme, de sorte que finalement nous sommes ramenés à expliquer la diversité des substances, non par la matière, mais par la forme. En réalité, il faut procéder d'une tout autre façon, et dire que la multiplicité provient directement de l'intention du premier agent, et de la science créatrice. L'étude de ce problème ne nous oblige donc nullement à admettre une matière universelle (1).

Si nous nous reportons maintenant aux textes de saint Thomas, nous serons surpris de la rigueur abstraite avec laquelle ces longues discussions sont présentées. L'essentiel de l'argumentation précédente se retrouve, en effet, dans la *Somme Théologique* ou dans quelques opuscules, mais elle s'y trouve seulement lorsque saint Thomas examine une théorie dans laquelle la pensée commune prend une forme plus particulière, c'est celle d'Avicébron. Le *De Unitate*, utilisé, comme nous venons de le voir, par Alexandre de Halès, était attribué par tout le Moyen Age à Boèce. En réalité, c'est une traduction de Dominique Gundisalvi, et ce n'est qu'un exposé des principes d'Avicébron. Nous allons retrouver chez saint Thomas les mêmes questions que chez ces devanciers, présentées d'un point de vue plus particulier, et de même des conclusions procédant du même esprit, mais exposées avec une rigueur plus formelle.

(1) « Alii vero dixerunt quod unitas est a forma et multitudo a materia, et propter hoc ratio multitudinis non fuit a summo eo quod est forma, sed fuit a materia. Sed contra hoc sic objicitur : sive donatur materia coaeterna, sive creata et non coaeterna, non erit ab ipsa multitudo ; si enim ponitur coaeterna, forma vero non : aut erit una sola materia, sola et forma, non producetnr nisi unum. Si vero dicatur quod forma una multiplicatur per materiam, haec multiplicatio non est per speciem, vel per genus, et ita diversitas rerum secundum genus et speciem, non erit a materia. Si forte dicatur, sicut recipitur in libro de Unitate et Uno quod materia habeat dissentionem, aliqua pars ejus fit remotior et alia propinquior ; et secundum hoc attendatur diversitas formarum in materia in genere et in specie, utpote intelligentia sit simplicioris materiae, anima vero minus simplicis et ita de aliis, sic objicitur in contrarium : non potest esse propinquitas et elongatio respectu divinae essentiae secundum locum aut situm ; a Deo enim non receditur loco sed dissimilitudine sicut dicit Augustinus in libro de Civitate Dei et de Natura boni et in pluribus locis et hoc est quia est ubique ; dissimilitudo vero attenditur secundum privationem majorem vel minorem quae est formae, vel secundum compositionem majorem vel minorem, compositio vero major vel minor non est sine formis, nec privatio major vel minor nisi respectu formatum : non ergo a materia erit universaliter ratio multitudinis. Si enim dicatur materia partes habere, partibilitatem habebit ergo ; partibilitas autem non est sine forma. Si etiam in una parte sui sit simplicior et in altera parte corpulentior, hoc non erit nisi ratione formarum : materia enim ex hoc est materia, quod habet possibilitatem ad formas. Praeterea materia ratione corporeitatis est divisibilis, sed divisio aliunde venit quam a materia. Praeterea si partibilitas est in materia ratione corporeitatis, erit divisio ratione formae, cum corporeitas in materia sit forma. Item si tantum ratione materiae esset multitudo omnia essent unum in forma. Cum ergo unitas dicatur ratione formae sicut multitudo ratione materiae, omnia essent unum, quod cum non fit, non tantum ratione materiae est multitudo, sed etiam ratione formae. » *Sum. Theol.*, *ibid.*, p. 65.

Avicébron se propose de montrer que toute substance est composée de matière et de forme. C'est là, à ses yeux, la seule façon dont elle puisse se distinguer du créateur. « Le créateur de toute chose doit être seulement un, et il faut aussi que la créature diffère du créateur ; or, s'il avait créé un être qui fût uniquement matière, ou uniquement forme, cet être serait semblable à l'un sans qu'il y eût un intermédiaire entre eux, car le nombre deux est au-dessous de l'un (1). » Un tel principe semble permettre de rejoindre, d'abord, certaines exigences profondes de la philosophie aristotélicienne. En effet, le *Fons Vitæ* affirme avec beaucoup de rigueur l'impossibilité pour la matière ou pour la forme d'exister seule. *Materia non fuit sine forma ictu oculi* (2). L'existence de la matière n'est donc de la façon la plus précise qu'une existence en puissance ; *non dicitur exire ad esse nisi propter suam receptibilitatem formæ* (3). Mais ce qui est propre au système, c'est d'affirmer que la matière ainsi comprise se rencontre dans toute substance. Avicébron en donne toujours une raison prise de sa philosophie logique, et qu'il est bien difficile de ne pas identifier avec celle que nous avons déjà rencontrée chez David de Dinant : tout ce que l'esprit divise doit être vraiment composé des éléments mis à part par l'abstraction. Il en résulte que l'unité du genre doit être réalisée à part, sous la forme d'une unité qui devient celle de la matière. Cette matière, à son tour, doit être unique, parce qu'il n'y a rien de plus simple qu'elle-même, en quoi la composition puisse se résoudre (4). La matière qui se retrouve dans toutes les substances a pour fonction propre d'en expliquer la diversité, et dès le début de son œuvre, Avicébron résume ses principaux caractères de la façon suivante : *si una est materia universalis omnium hae proprietates adhaerent ei, scilicet quod sit per se existens, unius essentiae, suslinens diversitatem, dans omnibus essentiam suam et nomen* (5). Elle est d'abord le réceptacle de toutes les formes, *quasi liber depictus et volumen lineatum* (6), elle est le lieu de toute chose (7).

(1) *Fons Vitæ*, tr. IV, trad. MUNK, *Mélanges de Philosophie juive et arabe*, p. 70.

(2) « *Materia non fuit absque forma ictu oculi, ut ideo sit non creator et non habeat esse, sed est creata cum forma simul, quia non habuit esse nisi ex forma, id est quia fuit creata creatione formae sustentatæ in ea sine spatio temporis.* » Tr. V. Ed. Baemker, p. 334.

(3) *Ibid.*, 275.

(4) « D. Concedo, sed quid signum est quod haec materia est materia prima simplex vere ? M. Signum hujus est, quia non invenitur aliud quod sit superius ea a quo dividatur et in quod resolvatur. Sed quicquid resolvitur in aliud sensu vel intellectu, compositum est, et haec materia non resolvitur in aliud. Ergo scies per hoc quod haec materia est materia prima vere simplex. » *Ibid.*, p. 269.

(5) Tr. I, p. 13.

(6) *Ibid.*, p. 34.

(7) « Imaginare materiam universalem per se tanquam rem, quae est in ultimo fine eorum quae sunt posita, in ultima extremitate substantiarum sitam, sicut locum omnium rerum, scilicet ex intellectu sustentis. » Tr. V, p. 267.

Lorsque la forme s'unit à la matière inférieure, elle constitue la nature des corps ; elle constitue, au contraire, la nature des intelligences, lorsqu'elle s'unit à une matière supérieure. Avicébron ne peut guère expliquer sa pensée que par des exemples qu'il reprend assez fréquemment : l'eau, le plomb, la lumière. L'eau qui coule est d'abord claire, subtile, puis de plus en plus trouble et obscure, de même à mesure que l'on s'éloigne de l'unité première, la matière est en premier lieu subtile, simple, et c'est pourquoi les substances qu'elle constitue ont encore de l'unité en même temps que de la force, de l'activité ; mais cette matière plus lourde devient ensuite le sujet des substances dans lesquelles la multiplicité est plus grande, ce sont les corps, *unde separatur haec materia et non retinetur ab uno, sed discordat, et sic multiplicata est et divisa* (1). De même l'atmosphère, qui nous sépare des corps éloignés, nous empêche d'en bien voir les contours et les reliefs ; à mesure que nous approchons, au contraire, ces détails apparaissent plus nettement. La lumière pénètre de même profondément dans la matière première, mais les parties les plus éloignées de cette matière résistent au contraire à cette lumière qu'il faut identifier avec la forme. La vertu de la forme universelle ne se fixe donc pas toujours avec la même intensité dans la matière universelle, la diversité vient ainsi de la matière, en ce sens qu'elle est par elle-même le fondement et le soutien de la diversité formelle (2).

Un tel système est déjà critiqué par Albert le Grand, mais ce dernier hésite souvent sur l'identité véritable de son auteur. Il le prend parfois pour un stoïcien ou bien il attribue le *Fons Vitae* à Platon (3),

(1) D. « Jam clarescit ex tua dictione quod una composita multiplicata sunt et orta sunt ex duplicationibus unius primae simplicis. Dic. ergo mihi quae est causa mutationis unius simplicis ex simplicitate in compositionem et corporeitatem. M. Causa in hoc est elongatio ab origine unitatis et impossibilitas substantiae recipiendi unam in alia forma praeter hanc formam. Et exemplum hujus est quod praediximus de aquo et plumbo, quia ex eis partim invenies subtile, lucidum, partim spissum, obscurum ; similiter dicendum est de materia quae sustinet formam, quia ejus aliquid est spirituale, subtile, aliquid corporale, spissum. D. Cum dixerimus quod forma substantiae, id est quantitas, composita est ex multis unis, poterimus etiam similiter dicere quod formae substantiarum simplicium compositae sunt ex multis unis ? D. Omnis forma ex formis substantiarum simplicium una est, non recipiens partitionem, et omnino omnis una non recipit partitionem. Quomodo enim recipit partitionem, cum sit una res et non fuerit divisa una in quantitate, nisi propter substantiam, quae subjecta est ? Non enim vides quia omnia una in quibus dividitur quantitatis sunt convenientia in forma unius, et non diversificantur nisi in subjecto illorum ? Et significatio hujus est quod una materiam ducit ad esse et per eam uniunt se et est retinens eam : quia quando fuerit materia subtilis, simplex, longe a discordia et separatione purificatur ei una et uniatur cum ea, et haec et illa fient una res non divisibilis in actu ; sed quando materia fuerit spissa, debilis, non adaequatur ei una, sed debilitabitur ad uniendum eam et ad conjungendum ejus essentiam, unde separatur haec materia et non retinetur ab uno sed discordat et sic multiplicata est et divisa. » Tr. 11, p. 66, 67.

(2) Ibid., tr. IV, p. 242.

(3) « Et nos quidem hoc non habemus loqui de his sed in scientia divina nisi pro

Saint Thomas, au contraire, dans le *De Ente*, reconnaît avec beaucoup de netteté l'origine de la thèse de l'universalité de la matière, contre laquelle dans une grande mesure ce premier traité est dirigé : *hujus positionis videtur actor fuisse Avicébron, actor libri Fontis Vitæ* (1). Pour lui, nous le savons déjà, les difficultés platoniciennes que nous venons d'examiner se rencontrent avec une particulière netteté dans cette philosophie. Il consacre à sa critique l'opuscule *de Angelorum natura*, qui va nous servir de guide dans notre analyse. Mais des allusions à Avicébron se rencontrent bien souvent encore à travers l'œuvre de saint Thomas. Ainsi dans la *Prima Pars*, il nous montre nettement les deux points sur lesquels portera toujours son argumentation : il s'agit de savoir s'il existe une matière universelle, principe de la diversité des choses ; ensuite, d'une façon plus précise, si les substances spirituelles comportent elles-mêmes cette composition métaphysique. *Impossibile est ergo quod una sit materia corporalium et spiritualium. Sed adhuc ulterius impossibile est quod substantia intellectus habeat quaecumque materiam* (2).

Avicébron, lisons-nous dans le *De Angelorum natura*, est parti d'un double principe. « Il a pensé que la composition intelligible établie dans les genres, en ce que les espèces sont constituées par le genre et la différence, devait être aussi considérée comme une composition réelle, de telle sorte, que pour tout ce qui existe dans le genre, le genre lui-même serait la matière et la différence la forme. En deuxième lieu, il a pensé que l'existence en puissance, l'existence d'un sujet, d'un principe réceptif, se disait dans tous les cas en un sens unique, et c'est appuyé sur ces deux positions qu'il s'est mis, par un procédé de résolution, à chercher la composition des choses, jusqu'aux substances intellectuelles (3). » Nous connaissons déjà les conséquences qu'Avicébron prétendait tirer de ces principes. Saint Thomas nous en présente une critique très judicieuse, dont nous essaierons de retenir l'essentiel. Il apparaît clairement que dans le système d'Avicébron, le rapport du genre aux différences est interprété faussement comme celui du sujet à ses accidents. La substance se divise en spirituelle et corporelle, de même façon que l'animal peut revêtir les formes acci-

tantum quod dicit omnium naturarum esse unam ; huic enim non omnes concordaverunt peripatetici, et ipse Avicébron magis videtur fuisse stoicus virtutes ponens incorporeas in nullo existentes quam peripateticus. » Phys., I, tr. 3, cap. 11, V. t. 3, p. 70 a.

« Et si obijcitur de Platone in libro *Fontis Vitæ*, respondeo quod apud me non habent auctoritatem aliquam quia non procedunt ex disciplinae propriis sive scientiae naturalis. Qui enim in natura rationes motus et sensus negligit, cum tota natura sit de sensibilibus et mobilibus parat se ad decipiendum se et alios. » *In II Sent.*, d. 1, a. 4. V. t. 27, p. 14.

(1) *De Ente*, cap. 4, p. 30.

(2) *Summa Theol.* I^a, q. 50, a. 2.

(3) *De Ang. nat.* V. t. 27, p. 279 b.

dentelles de la santé et de la maladie. Il en résulte qu'à partir de l'unité de la matière les différences qui surviennent ne sont qu'accidentelles ; c'est là ce qu'Avicébron conserve expressément, et il doit aller jusqu'à cette conséquence dernière pour sauvegarder sa thèse capitale de l'universalité de la matière. Mais par là il est entraîné dans des erreurs diverses, et de plus en plus graves. D'abord, il détruit la vraie nature de la matière première. En effet, cette matière n'existe qu'en puissance, mais il en fait un acte véritable et qui se trouve avec le composé dans le même rapport que le tout avec les parties. Il détruit les principes de la logique, méconnaissant la vraie nature du genre et de la différence, puisque l'un ne s'attribue pas de l'autre, comme les accidents d'un sujet (1) ; il détruit encore les fondements de la philosophie naturelle ; il n'y a plus pour lui, au sens propre du mot, de génération ni de corruption, puisque les formes ne sont que des accidents, qui surviennent à un sujet déjà constitué. Enfin, la position adoptée par Avicébron entraîne encore la ruine des principes de la philosophie première, puisqu'elle détruit l'unité vraie du singulier, et en même temps son être, qui se convertit avec l'unité. En effet, si à un être existant en acte un nouvel élément s'ajoute, ces principes assemblés ne pourront pas constituer une unité véritable, mais un simple agrégat (2). C'est là un point dont nous avons déjà marqué plusieurs fois l'importance. Ce qui fait que l'espèce est une, c'est que l'animal et homme ne se distinguent que comme l'indéterminé du déterminé. Si animal était en réalité autre chose que bipède, animal bipède n'aurait pas les caractères vrais de l'unité, ni par suite de l'être (3).

Mais il ne suffit pas de montrer les erreurs de principe de la philosophie d'Avicébron. La théorie proposée présente, dans les détails d'application, les difficultés les plus graves. On veut, en effet, que la matière, étant unique, explique la diversité des substances. Peut-être soutiendrait-on sans contradiction quelque chose de semblable dans la philosophie des premiers naturalistes, pour qui la matière existe en acte, elle est un corps. On comprend alors qu'elle puisse être divisée par la

(1) « Unde apparet quod similis est habitudo generis ad differentias sicut subjecti ad proprias passiones : ut scilicet substantia hoc modo dividatur per spiritualem et corporalem et corporis per caeleste et elementare, sicut numerus per par et impar, aut animal per sanum et aegrum : quorum numerus est subjectum paris et imparis sicut propriarum passionum, et animal sani et aegri, et tam subjecto quam passionibus de speciebus omnibus praedicatis. Sic igitur si substantia quae praedicatur de omnibus compararetur ad spiritualem et corporalem sicut materia et subjectum eorum, sequeretur quod adveniunt substantiae per modum accidentalium passionum, et similiter in omnibus aliis consequentibus, quod ipse expresse concedit. » Ibid., cap. 5, p. 281. Nous résumons dans notre texte la suite de ce chapitre.

(2) Ibid. On retrouvera ces mêmes critiques. *Summa Theol.* I^a, q. 66, a. 2.

(3) « Solo autem hoc modo species est unum simpliciter, inquantum id quod est homo animal est : non quia animal subjiçitur formae hominis, sed quia ipsa forma significata per hunc terminum « animal » aliquando est forma hominis, non differens nisi sicut de terminatum ab indeterminato. » Cap. 5, p. 281 b, 282 a.

quantité. Mais la matière d'Avicébron ne comporte pas d'une façon directe, et par elle-même, la quantité ; elle n'est qu'en puissance, *virtus ad sustinendum formam*. Comment serait-elle donc divisée de telle sorte que cette diversité préalable puisse expliquer celle des formes (1) ? Nous pouvons nous en tenir ici à l'énoncé de cette difficulté ; saint Thomas signale encore, à la suite de ces remarques, la doctrine qu'il adopte personnellement sur ce point, et qui a dans le système une extrême importance, mais l'intelligence de cette théorie ne nous sera vraiment donnée que lorsque nous examinerons par la suite, à propos de la génération du composé, le problème classique de l'individuation. Il faut en arriver finalement à dire que la matière n'est pas unique et que la diversité qu'elle possède est celle de la puissance, en tant que cette puissance est elle-même relative à des actes divers (2).

Il nous reste à examiner maintenant, après cet exposé d'ensemble, la forme spéciale que prend la doctrine d'Avicébron lorsqu'elle est appliquée au problème de la nature des substances spirituelles. Saint Thomas met en lumière quatre arguments qui lui paraissent commander quelquefois tout le système du *Fons Vitæ*. D'abord, si les substances spirituelles n'étaient pas composées de matière et de forme, il ne pourrait y avoir entre elles aucune diversité. La matière et la forme, si on les prend par elles-mêmes, comportent une rigoureuse unité, et c'est de leur union seule que peut procéder la diversité. En deuxième lieu, l'esprit et le corps étant distingués par la pensée doivent comporter un élément, qui permette de comprendre en quoi ils s'opposent, et ce qu'il y a pourtant de commun entre eux. La troisième raison consiste à dire que l'être se retrouve d'une façon identique dans les substances matérielles et immatérielles ; par suite, ce que la nature de l'être comporte dans un cas, c'est-à-dire la présence d'une matière, elle devra aussi le comporter dans l'autre. Il faut enfin que toute créature se distingue du créateur qui est la simplicité même, elle sera donc composée de deux natures. Or, l'une de ces natures doit être matière et l'autre

(1) « Si ergo una est materia communis omnium ad hoc quod diversas formas recipiat, oportet quod nobiliorem formam in subtiliori et altiori materia recipiat, ignobiliorem vero in inferiori materia et grossiori : puta formam spiritualitatis in subtiliori materia, formam vero corporeitatis in inferiori, ut ipse dicit. Praeexistit ergo in materia differentia subtilitatis et grossitiei ante formam spiritualitatis et corporeitatis. Oportet igitur quod iterum ante grossitiem et subtilitatem praexistat in materia aliqua alia differentia, per quam una materia sit receptiva unius et alia alterius ; et eadem quaestio redibit de illis praexistentibus, et sic in infinitum. » Ibid., cap. 5, 282 a.

(2) « Oportet igitur quod finaliter deveniatur ad hoc quod non sit una omnium materia, sed sint multae et distinctae secundum seipsas ; materiae autem proprium est in potentia esse. Hanc igitur materiae distinctionem accipere oportet, non secundum quod est vestita diversis formis aut dispositionibus (hoc enim est praeter essentiam materiae) sed secundum distinctionem potentiae respectu diversitatis formarum. Cum enim potentia id quod est ad actum dicatur, necesse est ut potentia distinguatur secundum id quod potentia dicitur. » Ibid., 282 b.

forme, parce que la composition de deux matières, qui est celle de deux puissances, ou inversement, celle de deux formes, ou acte, ne peut expliquer l'unité de l'être concret (1).

Nous connaissons déjà pour essentiel la critique que saint Thomas doit donner de plusieurs de ces objections. Ce qui est en question ce sont les fondements de la philosophie logique et de la philosophie première, dont nous savons que le *Fons Vitæ* confond le plus souvent les points de vue. Ainsi, lorsque nous disons que la substance est spirituelle ou corporelle, ces deux différences ne sont pas, par rapport au genre, comme les accidents d'un sujet ; le genre qui leur est commun n'est pas une chose qui se retrouverait en acte sous l'un et l'autre. La raison en est que la forme de l'espèce n'est encore que la forme même du genre, considérée sous une détermination nouvelle.

Avicébron n'a pas su, par ailleurs, dégager la vraie notion de l'analogie de l'être, mais il l'a pris pour une notion univoque, c'est là ce qui l'a conduit à chercher une composition toujours identique dans les créatures. En réalité, les substances réalisent l'unité de l'être d'une façon analogique, c'est-à-dire selon un ordre hiérarchique de perfection. S'il est vrai que toutes les créatures comportent un élément qui joue le rôle de puissance par rapport à l'acte, cette puissance ne présente pas toujours la même nature, la matière des corps inférieurs n'est pas celle des incorruptibles, les intelligences enfin comportent, si l'on veut, une sorte de matière, mais c'est leur essence même qui joue ce rôle, en une acception que nous préciserons plus tard (2). Que reste-t-il donc, à côté de ces principes généraux déjà réfutés, qui soit vraiment propre à la doctrine de la composition des intelligences ? Avicébron prétend que sa théorie permet d'expliquer leur diversité, ou d'une façon plus générale leur multiplicité, et leur distinction par rapport au Créateur. Mais son argumentation est erronée, tant pour ce qui est de la matière que pour ce qui est de la forme. La matière est en puissance, rien ne nous empêche donc de considérer que cette puissance est diversifiée, en tant qu'elle est en rapport à plusieurs actes. *Nihil prohibet aliquas substantias quæ sunt in potentia tantum esse diversas, secun-*

(1) Ibid., cap. 4, 280 a, à partir de *Rursus ipsas substantias*.

(2) « Nec aliud dicimus materiam substantiam quam ipsam potentiam quæ est in genere substantiæ. Nam genus substantiæ, sicut et alia genera dividitur per potentiam et actum ; et secundum hoc nihil prohibet aliquas substantias quæ sunt in potentia tantum esse diversas, secundum quod ad diversa genera actuum ordinantur : per quem modum caelestium corporum materia a materia elementorum distinguitur. Nam materia caelestium corporum est in potentia ad actum perfectum, id est ad formam quæ complet totam possibilitatem materiæ, ut jam non remaneat potentia ad alias formas. Materia autem elementorum est potentia ad formam incompletam, quæ totam terminare non potest materiæ potentiam ; sed supra has materias est spiritualis materia, id est ipsa substantia spiritualis, quæ recipit formam secundum suam totalitatem, inferioribus materiis formam particularibus recipientibus » Ibid., cap. 6, 284 b.

dum quod ad diversa genera actuum ordinantur. Sa déduction n'est pas plus solide en ce qui concerne les formes, la multiplicité se tire de la perfection plus ou moins grande que réalise chacune des formes. La plus imparfaite d'entre elles est ainsi, pour ainsi dire, en puissance par rapport à la plus parfaite, jusqu'à ce que la hiérarchie aboutisse à la perfection absolue qui est Dieu (1).

Le problème de la multiplicité ne se réduit pas exactement à celui que nous venons de poser ; il s'agirait d'expliquer maintenant non la diversité des substances, en ce sens que les unes ou les autres sont dans tel ou tel degré de perfection, mais le fait seul qu'elles sont plusieurs. Dieu comprend dans sa nature, qui est acte pur, toute la richesse infinie de l'être, et si les créatures se distinguent de lui, c'est dans la mesure où elles comportent, à côté de l'acte, un élément de puissance. Saint Thomas accordera aisément quelque chose de semblable à cette doctrine métaphysique. Mais l'erreur d'Avicébron a été de penser que toute puissance est une matière ; nous devons dire au contraire, en examinant plus tard la solution propre de saint Thomas, que la puissance se prend dans les natures spirituelles de ce que leur essence participe l'être, et n'est pas l'existence même. *Sublata enim potentialitate materia remanet in eis potentia quaedam, inquantum non sunt ipsum esse, sed esse participant* (2).

Saint Thomas devait donc critiquer, dans ses fondements et dans ses conclusions dernières, la philosophie d'Avicébron. Sur les deux problèmes que nous venons d'examiner il adopte une position tout à fait contraire à celle du *Fons Vitæ*. D'abord la matière n'est pas unique ; elle ne se rencontre pas à la fois chez les anges et dans les corps, et nous devons ajouter que dans tous les corps eux-mêmes la matière ne demeure pas identique. Bien entendu, la doctrine d'Avicébron entraînerait cette dernière forme d'identité, mais, pour l'admettre, il faudrait reconnaître d'abord l'existence d'une première forme de corporéité, commune à toute la nature des corps. Or, pour les raisons les plus graves, que nous exposerons par la suite, saint Thomas se refuse toujours à admettre la multiplicité des formes. Il devient dès lors, en dehors de cette hypothèse, tout à fait impossible d'admettre l'existence d'une matière unique pour tous les corps. La matière, en tant que telle, est en puissance à la forme ; elle reste donc sous une forme en puissance à toutes les autres, dont elle peut être le sujet. Plaçons-nous alors dans l'hypothèse où la matière serait unique ; lorsqu'elle reçoit la forme incorruptible des corps célestes, il faudrait dire qu'elle est encore en puissance par rapport à celle des corps inférieurs ou, à proprement parler, qu'elle comporte encore de la privation. Mais

(1) Ibid., 284 b.

(2) Ibid., Cap. 6, 286 a.

la privation, c'est le caractère de ce qui est corruptible seulement, et pour vouloir admettre l'unité de la matière corporelle, nous nous trouverions ainsi amenés à une contradiction (1). *Ex quo patet quod materia caelestis corporis est alia et alterius rationis a materia inferiorum corporum, non quidem per aliquam compositionem, sicut Philosophus, existimavit, sed per habitudinem ad diversas formas, quarum una est totalis et alia partialis. Sic enim potentiae diversificantur secundum diversitatem actuum ad quos sunt* (2).

III. — En même temps qu'il repousse l'unité de la matière, saint Thomas refuse d'admettre la composition de matière et de forme chez l'ange. Mais son adversaire, sur ce point particulier, n'est plus seulement Avicébron ; saint Thomas s'oppose à toute la tradition de l'école franciscaine dont le représentant est surtout saint Bonaventure. La doctrine soutenue par ce dernier est bien plus subtile que celle d'Avicébron ; la critique que saint Thomas va faire de saint Bonaventure va l'obliger à remettre à nouveau ces principes en question et à élaborer pleinement une doctrine originale, celle de la distinction d'essence et d'être. Il y a d'abord tout un plan de la philosophie du *Fons Vitæ* qui ne se retrouve plus chez saint Bonaventure. Ce dernier abandonne toutes les spéculations qui ont pour but d'expliquer la diversité des natures individuelles, en ce que les formes sont attribuées à une matière tantôt plus subtile et tantôt plus lourde. Mais la solution donnée au problème général de la multiplicité reste la même : on ne peut comprendre cette multiplicité qu'en faisant intervenir dans l'essence même la distinction de matière et de forme.

En faveur de la nature matérielle des anges, on peut, nous dit saint Bonaventure, présenter trois sortes d'arguments (3). Le premier se tire de la mutation. Aucun être qui comporte ce caractère ne peut être simple, mais le principe qui l'explique c'est la matière ; pour le montrer, saint Bonaventure fait intervenir un principe qui se trouvait déjà, pour l'essentiel, chez Avicébron, mais qui est emprunté plus expressément au *De Trinitate* de Boèce : Une forme pure ne peut recevoir d'accident : *nihil quod est mere forma potest accidentibus subjici*. En deuxième lieu, la distinction de l'action et de la passion suppose dans l'être une dualité, qui est celle de la matière et de la forme. On peut enfin tirer argument de la nature de la composition essentielle. La nature de l'ange peut être définie, elle comporte donc un genre et une espèce, dont les principes sont la matière et la forme. En effet, deux natures ne peuvent s'unir, pour en constituer une troisième,

(1) *Summa Theol.* I^a, q. 66, a. 2.

(2) *In. I de Caelo*, lect. 6. V. t. 23, p. 21 b.

(3) *In II Sent.*, d. 3, a. 1, q. 1 *An angeli sint compositi ex materia et forma.*

que si l'une d'entre elles est en puissance et l'autre en acte. Or, les trois caractères que nous venons d'examiner se rencontrent chez l'ange ; on ne peut donc absolument pas écarter la conclusion que saint Bonaventure affirme sans aucune réserve : *Non video causam nec rationem quomodo defendi potest quin substantia angeli sit composita ex diversis naturis*. La question n'est pas encore résolue sous tous ses aspects ; il nous reste à chercher, en effet, si cette matière dont nous affirmons la réalité dans toutes les substances est toujours la même (1), si cette identité enfin est à proprement parler numérique (2). Saint Bonaventure conduira sa doctrine jusqu'à ces conséquences dernières. La matière en soi, nous dit-il, n'est pas saisissable, mais nous pouvons la connaître des deux façons, par privation et par analogie. Dans le premier cas, on considère la matière sans aucune forme, *essentialiam nudam in se quasi tenebram intelligibilem*. Or, si l'on sépare de cette façon la matière de toutes les formes, tant substantielles qu'accidentelles, qu'elle peut revêtir, il faut dire qu'elle est alors vraiment unique. Plaçons-nous maintenant au point de vue de l'analogie, nous prenons la matière comme puissance, c'est-à-dire dans son rapport à la forme. A ce point de vue, le rôle de la matière peut être double, elle sert de sujet et de soutien à l'être, et c'est ainsi que la prend le métaphysicien ou seulement au changement, elle intéresse alors le physicien. On dira donc, dans le premier cas, que la matière est la même par analogie, c'est-à-dire conformément à un rapport semblable. En effet, la matière des intelligences donne l'existence à leur forme, de la même façon que la matière la donne au corps. C'est pourquoi les substances spirituelles méritent plus proprement le nom de substances ; viennent ensuite dans cet ordre analogique les incorruptibles et les corps inférieurs. Plusieurs des philosophes qui se sont placés à ce point de vue ont donc pu dire au sens propre que la matière n'était pas la même dans tous les corps ; *et hi dixerunt quod non esset eadem proprie quia nec materia corporalium est nata sustinere formas spirituales nec e converso*. Prenons maintenant la matière en tant qu'elle est le sujet du mouvement ; elle comportera encore une unité analogique. Dans un cas la matière est le sujet des variations locales, de la génération substantielle dans un autre, ou enfin des changements accidentels, que sont les opérations des anges. La matière se rencontre donc dans un sens propre ou dans une acception plus restreinte en chaque ordre de substance. Les anges possèdent parmi ces substances la moindre part de possibilité. *Et inde est quod dicuntur aliquando immateriales ; quia minimum habent de possibilitate et secundum hoc est quid infimum* (3).

(1) Ibid., q. 2.

(2) Ibid., q. 3.

(3) Nous résumons ici l'ensemble de la q. 2, au même article des Sentences.

Le théologien se trouve donc en présence de deux attitudes : celle du métaphysicien et celle du physicien ; elles sont vraies l'une et l'autre, mais comme le métaphysicien juge les choses d'un point de vue plus élevé que le physicien, la sagesse chrétienne consiste à se placer au point de vue du premier. La considération universelle de l'être, d'un point de vue métaphysique, conduit, nous l'avons vu, à admettre que la matière existe dans toute substance, mais seulement d'une façon analogique. Or, ce point de vue est encore insuffisant. L'être désigne dans les créatures une perfection qui n'est pas analogique, mais qui est celle d'un genre ; il faut donc dire que la matière se retrouve, au sens propre du mot, dans tous les êtres concrets. C'est là, nous a-t-il semblé, un des points importants de l'argumentation de saint Bonaventure et qui nous servira à l'opposer tout à l'heure à celle de saint Thomas. Dans la philosophie bonaventurienne, l'être est sans doute une notion analogique, mais c'est seulement lorsqu'on considère la communauté qu'elle désigne de Dieu à la créature. A l'intérieur du domaine des créatures, elle redevient une notion univoque.

L'identité de la matière doit être considérée enfin comme une identité vraiment numérique. L'argument principal, proposé ici par saint Bonaventure, consiste à bien montrer que la matière n'est qu'en puissance. Elle ne possède aucune forme, aucun acte qui puisse la distinguer, et pourtant elle n'est pas rien, c'est pourquoi nous devons dire qu'elle est numériquement la même : *nunc igitur materia est in omnibus materialis numero una, quia est ens omnino in potentia, et haec est reuera ratio et causa* (1). C'est là une unité d'indétermination et d'homogénéité, ou de vide, à la façon dont on pourrait dire qu'une brebis qui n'est marquée d'aucun signe particulier se trouve par là distinguée de toutes les autres dans un troupeau.

Saint Thomas devait critiquer, nous le savons, l'ensemble de l'argumentation de saint Bonaventure, comme il l'avait fait pour celle d'Avicébron. A vrai dire, se trouve-t-il en présence d'un système nouveau ? Oui, en un sens, puisque la distinction des choses est rapportée chez saint Bonaventure immédiatement à la sagesse et à la volonté divine ; mais si l'on prend dans le détail les arguments qui nous permettent d'interpréter métaphysiquement le fait de la multiplicité, on ne peut contester cette conclusion historique : la doctrine bonaventurienne n'est aux yeux de saint Thomas qu'une forme plus subtile des erreurs d'Avicébron. Le but de la philosophie est le même dans les deux cas, il s'agit d'établir les conditions de toute multiplicité. Mais les textes montrent que les arguments employés sont le plus souvent communs. Le plus important est celui qui consiste à dire que dans toute composition un des éléments doit être comme le possible, l'autre l'ac-

(1) Ibid., q. 3.

tuel, et que nous sommes ainsi ramenés à l'opposition de matière et de forme (1). Nous venons de voir saint Bonaventure montrer que la matière ne peut être qu'unique ; la raison qu'il en donne, c'est qu'elle est rigoureusement en puissance, *et haec recta ratio et causa*. Or, nous savons que saint Thomas s'efforçait de justifier contre Avicébron la conséquence inverse : *et secundum hoc nihil prohibet aliquas substantias quae sunt in potentia tantum esse diversas, secundum quod ad diversa genera actuum ordinantur*. Considérons enfin les fondements logiques des deux philosophies. Les erreurs d'Avicébron ne se retrouveront pas avec la même gravité chez saint Bonaventure, et pourtant ce dernier s'engage dans une direction toute semblable. Puisque l'ange peut être défini, nous dit-il, c'est qu'il participe à la nature du genre, et à celle de l'espèce ; or, l'une et l'autre demandent dans la réalité des principes différents. N'est-ce pas là l'argumentation générale des Platoniciens reprise par Avicébron ? La doctrine de l'unité de l'être qui a son point de départ dans l'analyse des notions logiques d'univocité et d'analogie se retrouve enfin la même dans les deux cas. Pour saint Bonaventure, c'est parce que l'être n'est pas une notion analogique seulement que la matière se retrouve identique dans les substances séparées et dans les corps ; saint Thomas formule en examinant la philosophie d'Avicébron une interprétation tout à fait semblable (2).

Il nous sera donc inutile de suivre dans l'analyse des textes la réfutation donnée par saint Thomas de la doctrine proposée sur la composition de matière et de forme chez l'ange. Les textes classiques qu'il faudrait ici analyser reprennent les réponses déjà données, ou bien ils les complètent. Ainsi nous avons vu intervenir chez saint Bonaventure cet argument nouveau, *forma simplex non potest esse subjectum*, mais

(1) « Item hoc ipsum ostenditur per naturam essentialis compositionis. Angelus enim diffinitur et ita participat naturam generis et differentiae naturam in quo convenit cum aliis et naturam in qua differt. Ergo cum necesse sit totam veritatem diffinitionis realiter inveniri in quolibet angelo, necesse est in eo ponere naturarum diversitatem. Sed impossibile est plures naturas concurrere ad constitutionem tertii, quin altera habeat rationem possibilis, altera rationem actualis, quia ex duobus actibus in potentia nihil fit, similiter nec ex duobus entibus in actu, ergo necesse, etc... » Ibid., q. 2. A comparer avec ce que dit saint Thomas d'Avicébron : « oportet igitur quod omnis substantia creata non sit unum tantum, sed composita ex duobus : quorum necesse est ut unum sit forma et aliud materia, quia ex duobus materiis non potest aliquid fieri nec ex duobus formis. » *De Ang. nat.*, 280 b.

(2) « Metaphysicus considerat naturam unius creaturae et maxime substantiae per se entis, in qua est considerare actum essendi, et hunc dat forma, et stabilitatem per se existendi et hanc dat et praestat illud cui innititur forma et haec est materia. Et quoniam per se esse in spiritualibus et corporalibus dicit communitatem non aequivocam, sed communitatem generis et rei non analogiae solum, ideo debet recurrere ad principii unitatem, ideo secundum metaphysicum in omnibus per se entibus est ponere unitatem materiae ». Ibid., q. 1. A comparer avec cet aspect de la pensée d'Avicébron, vue par saint Thomas : « Tertio ratio est, quia esse communiter invenitur in substantiis spiritualibus et corporalibus, tam superioribus quam inferioribus. Illud ergo quod est consequens ad esse in substantiis corporalibus, erit consequens ad esse in substantiis spiritualibus. » *De Ang. nat.*, cap. 4, p. 280 a., b.

pour l'essentiel, nous dit saint Thomas, cette thèse est déjà chez Avicébron. La critique qu'il en donne est pourtant plus explicite dans le *Contra Gentes* que celle qu'on trouve dans le *De Angelorum natura*. L'erreur, nous dit-il, vient de ce que l'on confond ici la réception qui est propre à la matière et celle qui est propre aux substances intelligibles. Dans le premier cas, la matière et le sujet en ce sens qu'elle individualise la forme et la sépare des autres formes réalisées dans la même espèce. Dans les substances séparées, au contraire, la forme intelligible est dans le sujet, en tant qu'elle est une nature commune, ou du moins susceptible de l'être (1).

Saint Thomas développe avec une rigueur absolue les conséquences de ces principes ; il ne saurait exister dans les substances séparées d'autres différences que celles qui sont prises de la forme. On doit donc soutenir que les anges ne peuvent être multipliés dans la même espèce. Il n'entre pas dans notre dessein d'analyser les formes que prend dans le système thomiste cette doctrine d'ailleurs bien connue ; puisque notre tâche, comme nous l'avons souvent marquée, consiste plutôt à suivre les principes métaphysiques, à marquer leur origine et leur sens plutôt que les conséquences données par saint Thomas, lorsqu'il présente le tableau hiérarchique de l'univers. Or, les analyses précédentes ont mis en lumière quelques-uns des principes d'où dépend l'angéologie thomiste. Il nous suffira pourtant de rappeler deux points importants : d'abord il ne nous devient pas impossible, quoi qu'il paraisse, de trouver dans les anges un genre et des différences spécifiques. Le genre, dira-t-on, est toujours donné par la matière, et la différence par la forme ; sans doute, mais ce ne sont pas là des parties distinctes dans l'essence de la chose. Le genre sera donné par la quiddité, en tant qu'on la considère comme la notion commune d'intelligence, et le genre parce cette même quiddité, en tant qu'il s'y montre des déterminations nouvelles ; le genre et la différence ne sont différents que dans notre pensée, c'est la même réalité que nous considérons tantôt sous un mode déterminé et tantôt indéterminé. Un ange ne constitue donc pas une espèce, au sens logique du mot, mais un véritable individu, quoique unique pour chaque espèce. La multiplication numérique dépend de la matière qui reçoit la forme, mais dans le cas de l'ange, la forme est individuée, non parce qu'elle se trouve dans telle matière, mais par l'impossibilité où elle se trouve d'être dans aucune. L'ange Gabriel est ainsi un individu, et même étant à lui seul toute la gabriélité, il est par cela même opposé pleinement à tous les autres individus dont la nature ajoute ou retranche toujours quelque chose à la sienne, en perfection (2).

(1) *Cont. gent.*, II, 16, *Adhuc diversarum rerum diversitas*.

(2) *Summa Theol.* I^a, q. 50, a. 4. *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 4. *Cont. Gent.* II, 91, 92.

IV. — Il nous reste maintenant à nous demander d'où procède la critique thomiste dont nous venons de voir la nature et les conséquences. Il est possible d'indiquer deux sources, Albert le Grand et Guillaume d'Auvergne, dont il est bien peu probable que saint Thomas ait ignoré l'œuvre. Dans le *De Universo*, Guillaume d'Auvergne s'efforce de prouver la pureté et l'immatérialité des substances spirituelles (1). Les attributs de Dieu, la sagesse, la sainteté et les autres se trouvent en lui sous la forme d'une simplicité absolue. Les créatures gardent encore en un certain sens cette simplicité jusqu'à ce qu'on parvienne aux corps. La philosophie consiste, en effet, à savoir retrouver la ressemblance du Créateur dans ses œuvres. Or, s'il fallait dire que les choses procèdent de Dieu d'une manière naturelle, les créatures seraient elles-mêmes pures, immatérielles et simples, comme leur auteur. En réalité, nous le savons, les choses procèdent de la volonté et de la sagesse divine, mais alors nos raisons deviennent dans cette hypothèse plus solides encore, pour affirmer le caractère immatériel des premières substances. On ne peut reconnaître en Dieu aucune avarice, aucune jalousie, qui l'empêcherait de donner à ses créatures la noblesse et la perfection dont elles sont susceptibles. Certains philosophes ne savent pas admettre ses conséquences, c'est qu'ils sont arrêtés et pour ainsi dire atterrés par le mot forme (2). La matière a un rapport à la forme, il est vrai ;

93. *De Sp. creat.*, a. 9. Pour examiner en elle-même cette question des intelligences séparées, il faudrait voir surtout : BAEUMKER. *Witelo*. B. G. P. M. III. 2., p. 523 sv. Il distingue trois sources de ces théories : 1. astronomische Theorien über die geistigen Substanzen als Ursachen des Sphären und Gestirnbewegungen ; 2. metaphysische Spekulationen über die reinen Geistwesen als seinssstufe in dem Hervorgang der vielen aus der ersten Einheit ; 3. die biblischen Anschauungen über Engel und Dommen. On trouvera dans cette étude de nombreux textes de PLATON, *Timée*, 38 E ; PLOTIN, *Enn.* 11, 9, 5 ; PROCLUS, *in Tim.*, v, 320, puis des Pères de l'Eglise, de la scolastique et des Arabes.

(1) *Secundae partis de universo*, pars 2, cap. 2. « Probatio puritatis et immaterialitatis substantiarum spiritualium et de similitudine eorum ad creatorem. » T. 1, p. 845 sv. Cap. 7 : « destructio erroris quorundam ponentium receptibilitatem formarum esse propriam materiae et ideo nullam creatam substantiam immaterialem esse, p. 850 a. sv. Cap. 8 : « Impugnatio materiae quam aliqui somniant in angelis, et quomodo intelligitur solum Deum esse hoc, reliqua vero esse hoc et hoc ». P. 851 b. sv. Cap. 12 : « Quod spoliatio vel abstractio a materia non prohibet a singularitate intelligentias nec aufert ab eis multitudinem ». P. 855 sv.

(2) « Quare si per modum naturae exeunt primae illae substantiae a creatore, quem constat esse purissimam atque immaterialissimam formam, necesse est ipsas esse puras atque immateriales formas, prout requirit ordo et inferioritas quam habent ad creatorem. Non enim comparabiles sunt ullo modorum creatori nobilitate et dignitate vel perfectione. Si vero per modum electionis et beneplaciti a creatore exeunt (quod nullatenus dubitandum est) tunc multo fortius in ea puritate immaterialitatis atque perfectione quas dixi eas exire ab illo necesse est. Neque enim avaritia, neque indivia, neque ulla restrictio, vel arctatio omnipotentiae apud creatorem cogitanda est nec aliud aliquid quam ipsum prohibuerit quominus in ultimitate nobilitatis atque perfectionis, quae in substantiis creatis naturaliter esse potest, eas creaverit. Haec autem est quam dixi puritas videlicet formalis et immaterialitas. Scito autem quia homines qui negaverunt vel qui adhuc negant puritatem sive immaterialitatem hujusmodi substantiarum non fecerunt hoc nisi propter

seulement ce n'est pas un rapport envers toute forme, mais seulement envers celle qui est susceptible d'être reçue par génération. La forme peut donc s'entendre indépendamment de la matière, et en cela il faut louer la doctrine platonicienne qui a su reconnaître l'existence de formes pures bien éloignées de la matière (1). Dans d'autres passages, on trouve une critique plus précise des arguments de ceux qui soutiennent l'universalité de la matière. « Tu dois savoir que certains qui veulent être comptés au nombre des sages ont affirmé que la fonction de recevoir les formes était le propre de la matière ; aucune substance ne pourrait donc être immatérielle, parce que, disent-ils, la réceptibilité n'est que dans la matière propre et se retrouve par son intermédiaire dans toute substance. Mais ils sont tombés dans des erreurs multiples. D'abord celle qui porte sur la notion même de matière ; la réceptibilité, en effet, n'est pas seulement une disposition de la matière, mais plutôt de la substance, puisque, comme le dit Aristote, le propre de la substance, c'est de pouvoir recevoir des contraires. En deuxième lieu, ils ont étendu beaucoup trop le sens de la réceptibilité de la matière ; cette fonction ne se rencontre que pour les formes corporelles qui sont acquises par la génération et perdues par la corruption. Les autres formes qui interviennent ensuite, qu'elles soient accidentelles ou substantielles, sont reçues par la substance elle-même. C'est pourquoi on appelle substance ce qui est susceptible de recevoir les neuf autres catégories (2). » Nous retrouvons là sous une forme un peu différente une critique de l'argument emprunté au *Fons Vitæ* et à Boèce : *nihil quod est mere forma potest accidentibus subjici*.

Il faut donc être très circonspect lorsqu'on examine les raisons philosophiques, *disputando cum hominibus qui philosophi haberi volunt nec ipsa rudimenta philosophiae adhuc apprehenderunt*. En réalité, la vraie notion de matière a été définie par le très noble philosophe Averroès (3). C'est une puissance pure dont l'acte est la substance

causas quas audivisti in praecedentibus, et quia terrent eos et terret adhuc quosdam eorum nomem formae. » Ibid., 847 a.

(1) « Sed neque forma simpliciter ad materiam dicitur, et in hoc laudanda est sententia Platonis qui posuit formas esse et esse immateriales, hoc est seorsum a materia licet de his formis non intellexit. In hoc tamen ipsum laudandum reputo quod formas non ad materias retulit, nec eas dici ad materias voluit quin potius illas a materiis omnino abstrahit et seorsum longe a materiis eas posuit. » Ibid.

(2) Ibid., c. 7, p. 850 a. Guillaume d'Auvergne fait ici allusion à la définition de la substance : ὥστε ἴδιον ἂν οὐσίας εἶη τὸ ταῦτόν καὶ ἐν ἀριθμῷ ὂν δεκτικὸν εἶναι τῶν ἐναντίων. — *Cat.* V, 4, b. 10.

(3) Ibid., c. 8, p. 851 b. « Debes autem circumspectus esse in disputando cum hominibus qui philosophi haberi volunt nec ipsa rudimenta philosophiae adhuc apprehenderunt. De rudimentis enim philosophiae est procul dubio ratio materiae, et cum ipsa ratio materiae posita sit ab Averroee philosopho nobilissimo, expediret ut intentiones ejus et aliorum qui tanquam duces philosophiae sequendi sunt, hujusmodi homines qui de rebus philosophicis tam inconsiderate loqui praesumunt, apprehendissent prius ad certum et liquidum. »

sensible. Il n'y a donc absolument aucune matière dans les substances spirituelles, mais de là on ne saurait conclure que ces substances n'ont pas les caractères vrais de l'individualité. Il faudrait en effet, à plus forte raison, en dire autant de Dieu. Ensuite les Platoniciens comme les Péripatéticiens s'accordent pour reconnaître que les genres, pris en tant que tels, sont éternels, et qu'ils ne sont ni créés ni engendrés ; or, il n'y a place pour rien de tel dans l'univers ; les anges ne peuvent donc être des espèces ou des genres simplement ; en outre, un genre ou une espèce sont des incomplets, ils n'atteignent leur perfection véritable que dans les individus ; par suite, considérés en eux-mêmes, ils désigneraient des réalités inutiles et vaines. Le concept abstrait d'un cheval ne peut porter ni un homme ni une fourmi ; il ne peut servir aux attelages d'un chariot ni d'une charrue. L'espèce abstraite de l'homme ne pourrait ni labourer ni semer, ni faire une opération sensible, et moins encore louer, bénir le créateur, ou lui rendre grâce en chantant un seul verset. Et d'ailleurs, si le créateur a disposé pour tous les rois de la terre une multitude de serviteurs variés, s'il a rempli les cours de leurs palais d'une telle variété d'officiers, comment aurait-il pu se priver lui-même de cette gloire ? Comment aurait-il laissé vide le désert son royaume, *qualiter sibi ipsi regalem gloriam invidit et solitarius digno-que consortio destitutus esse voluit* (1) ?

Les arguments de Guillaume d'Auvergne sont bien loin de la rigueur abstraite de ceux que l'on rencontrera dans le thomisme ; on nous présente souvent après un exposé métaphysique certaines *rationes communes et intellectu faciliores*, qui ont pu malgré tout jouer un rôle assez important dans l'élaboration des doctrines contemporaines. Mais ce qui nous importe tout particulièrement, c'est de savoir quelle était sur ces différents points la pensée d'Albert le Grand. Dans les commentaires d'Aristote, cette pensée ne s'exprime jamais avec beaucoup de précision. Nous avons déjà utilisé un passage important où Albert le Grand cherche à discerner les principes de la philosophie du *Fons Vitæ*. Mais lorsqu'il s'agit de conclure, il se retranche derrière son rôle de commentateur : *Nos autem hic nec unam opinionem nec aliam approbare vel improbare volentes*. « Il convient de parler de la matière en un double sens, ou bien en tant qu'elle est une substance qui se trouve comme élément d'un composé, elle est alors dans ce composé le sujet ; ou bien en tant qu'elle est une substance, dont la puissance est relative au mouvement et à la mutation (2). » Albert le Grand affirmera qu'au premier sens la matière se retrouve dans tout composé. En cela, Avicébron a vu juste ; bien que le genre soit une forme universelle, son unité n'est pas prise de la forme, elle répond à celle de la matière.

(1) Ibid., 854 a.

(2) *Phys.*, I, tr. 3, cap. 11. V. t. 3, p. 70, 71.

Si, par contre, la matière désigne une puissance au mouvement, elle ne se rencontrera que dans les substances qui sont susceptibles de changement local ou de génération. Dans la *Summa de Creaturis*, ces distinctions nécessaires sont présentées avec beaucoup de vigueur. *Dupliciter contingit loqui de materia, scilicet logice et secundum esse rei* (1). Si l'on se place au premier point de vue, on ne peut conclure à l'unité réelle de la matière. Albert le Grand fait ici intervenir l'autorité d'Averroès. La communauté que désignent les formes universelles, l'abstrait, ne nous suffisent pas pour affirmer hors de la pensée une réalité en acte et qui serait vraiment commune. Enfin, nous trouvons, dans le Commentaire sur les Sentences une interprétation très nette de la simplicité des anges, et la critique à ce point de vue de l'unité de la matière : *Mea opinio semper fuit quod angelus sit composilus ex partibus essentialibus, sed non ex materia et forma*. La matière est seulement le sujet du mouvement, elle ne peut donc se rencontrer chez l'ange que d'une manière très impropre. Il reste pourtant dans les substances spirituelles une composition qui affecte les parties de l'essence; Albert le Grand n'a pas complètement éliminé sous tous ses aspects la philosophie logique dont nous avons marqué l'importance. Toutes les substances corporelles et incorporelles ont en commun de subsister et d'être le sujet des formes. Il faut donc reconnaître en elles la présence d'un élément commun qui permette d'expliquer ces propriétés identiques; cet élément, nous ne l'appellerons pas matière, mais *fundamentum*. Albert affirme donc qu'il exclut la composition de matière et de forme chez l'ange, mais il revient à quelque chose d'assez semblable, puisque les éléments qu'il distingue entrent dans la composition de l'essence

(1) *Summa de creaturis*, tr. 1, q. 2, a. 6. «Dupliciter contingit loqui de materia corporum, scilicet logice et secundum esse rei, logice secundum quod accipitur universale abstractum ab hoc et ab illo et secundum ejus notionem communem consuevit dici quod una est materia corporum. Sed Averroes in commento super XI Met. culpavit hunc est modum intelligenti materiam sic dicens : Formae communes in quibus inveniuntur universalis est scire in potentia tantum; communitas ergo quae est in formis communibus intellectis non habet esse extra animam, nisi in potentia; ista autem communitas quae intelligitur in materia est pura privatio, cum non intelligatur nisi secundum ablationem formarum individualium ab ea materia; ergo non haberet intellectum extra animam secundum hunc modum secundum quem est communis; et cum ita sit, oportet quod habeat determinationem aliam, scilicet quod sit subjectum individui sensibilis, quod videtur, non id quod intelligitur ex eo, et haec est perfecta imaginatio materiae. Loquendo ergo realiter de materia et non logice, adhuc contingit loqui dupliciter de materia. Uno modo prout super ipsam operatus est creator opus distinctionis et ornatus, quod determinatur in operibus sex dierum, et sic ipsa est una in substantia differens secundum esse, quod accepit per ornatum et distinctionem a creatore; et sic de ea loquuntur Sancti super primum capitulum Genesis. Aliter loquuntur Philosophi de materia, scilicet secundum quod est principium corporis mobilis in quantum hujusmodi, principium dico ut subjectum; et secundum hoc differt materia per esse secundum quod quoddam mobile est, secundum locum tantum, et quoddam transmutabile secundum formam; et secundum etiam hunc modum differt potentia materiae, ut habitum est in auctoritatibus Philosophiae. » V. t. 34, p. 333, 34.

elle-même. Nous n'avons ici rien de semblable à ce que sera chez saint Thomas la composition d'essence et d'être. Au reste, le *fundamentum* est interprété par les propriétés qui définissent classiquement la matière aristotélécienne : *fundamentum non est quantum nec quale nec aliquid aliorum prædicamentorum* (1). Dans un autre texte, de ce commentaire (2), il est vrai, la pensée d'Albert le Grand se rapproche bien davantage de ce qu'elle sera chez saint Thomas. Les distinctions nécessaires qui permettent de comprendre la structure de l'essence angélique sont présentées cette fois comme celles du *quo est* et *quod est*. Albert le Grand présente d'une façon beaucoup plus nette qu'il ne l'avait fait jusqu'alors la critique des conceptions logiques que nous avons toujours vues au point de départ de la doctrine de la matière ; il peut, de ce point de vue, se dégager plus nettement de la pensée d'Avicébron. *Et hoc ideo est quia in naturis rerum non sumitur secundum intentiones logicas, sed potius secundum esse rei* ; pour lui, les doctrines ici en présence ne font que reproduire l'opposition essentielle qui se trouve entre Platon et Aristote. Le premier a voulu chercher les principes dans la nature de l'universel ; l'autre, au contraire, dans l'analyse du réel. C'est à ce dernier point de vue qu'il faut se placer ; nous avons souvent montré comment on est conduit par là à repousser la composition de matière et de forme chez l'ange.

Le texte d'Albert le Grand que nous venons d'examiner dans la *Summa de creaturis* (3) comporte une indication historique des plus importantes. C'est Averroès, lisons-nous, qui a su mettre en pleine lumière la distinction des deux points de vue auxquels on peut se placer en parlant de la matière : *logice et secundum esse rei*. Or, c'est là ce qui commande, dans une très grande mesure, les conclusions de saint Thomas. D'une façon générale, les partisans de l'unité de la matière ont cherché à réaliser la communauté exprimée par le genre. Dans le *De Ente*, saint Thomas marquait cette opposition en des termes semblables à ceux de son maître, et rapportait comme lui à Averroès l'origine des distinctions nécessaires. *Et ideo dicit Commentator quod*

(1) « Mea opinio semper fuit quod Angelus sit compositus ex partibus essentialibus sed non ex materia et forma ; quia non dico materiam esse primum principium compositionis substantiae in genere, sed substantiae motae ; et ideo ubi non est potentia ad motum, non dico esse materiam nisi materia valde large et improprie sumatur : quoniam mihi videtur quod Philosophi non loquuntur de materia nisi ipsa sit sub aliqua privatione. Bene tamen dico quod si fundamentum vocetur, quod tunc est ex materia et forma : quia Philosophus dicit in VII primae Philosophiae, quod fundamentum non est quantum nec quale, nec aliquid aliorum prædicamentorum. Sed Boethius in libro de duabus naturis in una personae Christi, non sic vocat materiam, nec etiam Philosophi naturales, vel Mathematicus hoc modo loquitur de materia. » *In II Sent.*, d. 3, a. 4. An Angelus sit simplex substantia. V. t. 27, p. 68.

(2) *In II Sent.* d. 1, a. 4. Ad 4. V. t. 27, p. 15.

(3) *Summa de creaturis*, tr. 1, q. 2, a. 6. Cf. supra, p. 124.

materia prima dicitur una per remotionem formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formæ signatæ (1).

L'erreur que nous venons de signaler prend des formes diverses, c'est celle de David de Dinant, d'Avicébron, de beaucoup d'autres. Elle se rencontre à propos de ce problème de la matière, comme nous la rencontrerons aussi à propos de l'unité de la forme. Mais il y a toujours, sous ces applications diverses, une unité véritable d'inspiration. C'est pourquoi saint Thomas pourra retrouver cette doctrine de la matière à l'occasion d'une question fort diverse, dans laquelle des principes analogues sont impliqués : *utrum anima humana sit de essentia divina*. Nous trouvons même là un excellent exemple de ce qu'est la continuité de la pensée thomiste, et cet exemple pourra nous servir à préciser plus tard en quel sens on peut parler d'un système dans cette philosophie.

« De toutes les erreurs semblables il ne semble bien qu'il n'y ait qu'un principe et qu'un fondement dont la destruction ne laisserait plus aucune probabilité à ces opinions. Chez les anciens, plusieurs philosophes ont voulu, pour juger des réalités naturelles, prendre leur point de départ dans les données intellectuelles; ils disaient donc que toutes les causes qui ont en commun une notion intellectuelle comportent aussi une réalité identique. C'est de là qu'est née l'erreur de Parménide et de Mélissus; voyant que l'être s'attribue de toute réalité, ils en ont parlé comme d'une réalité unique, montrant que l'être est un et non pas multiple, comme on peut le voir d'après les raisons qui nous en sont rapportées au premier livre de la Physique. C'est de là que procèdent encore les opinions de Pythagore et de Platon qui voyaient dans les notions mathématiques et dans les données intellectuelles les principes des choses sensibles; ainsi, puisque le nombre se retrouve dans tout ce que l'on compte, et de même puisque Socrate et Platon sont également hommes, il existait pour eux un homme séparé attribué de tous les hommes. C'est de là que procèdent encore beaucoup d'arguments d'Avicébron qui, dans son livre *La Fontaine de Vie*, pourchasse toujours l'unité de la matière en partant d'une communauté affirmée dans le jugement (2).

Ainsi lorsque la doctrine thomiste examine avec la précision que nous avons montrée les rapports de l'abstrait et du concret, elle ne

(1) *De Ente*, cap. 2, p. 20. Le texte d'Averroès est cité par le P. ROLAND-GOSSELIN, *ibid.* « Et videtur mihi quod retendebat (Arist.) dare differentiam inter naturam materiae in esse, et naturam formae universalis, ex maxime illius quod est genus. Reputatur enim quod prima materia, quia est communis, habet naturam rei universalis, praedicabilis de pluribus... Ista autem communitas quae intelligitur in materia, est pura privatio, cum non intelligitur nisi secundum ablationem formarum individualium ab ea. » *In Met.*, XII, C. 14, f. 141 v. Ce texte se trouve dans l'édition 1560 que nous citons d'ordinaire, p. 323 r.

(2) *In II Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1.

présente pas seulement un intérêt théorique, mais encore un intérêt polémique. La solution thomiste est dirigée, nous venons de le voir, contre une doctrine commune plus que contre l'un des philosophes que nous avons appris à connaître, David de Dinant ou Avicébron. Cette attitude est celle que définit aux yeux de saint Thomas la théorie platonicienne des Idées et des Nombres, telle qu'elle nous est exposée au Premier livre de la Métaphysique. Sans doute, il restera beaucoup de la philosophie des Idées dans saint Thomas, et l'on ne saurait suivre fidèlement un philosophe pour qui « la participation est un mot vide de sens ». Nous ne pouvons donc présenter ici qu'un seul élément d'une interprétation plus définitive. Mais notre analyse est déjà assez avancée pour que nous puissions indiquer quel est l'adversaire de saint Thomas ; c'est tantôt Avicébron, tantôt Avicenne ou tout autre, mais c'est toujours celui qui soutient la philosophie des Idées, telle qu'elle est critiquée par Aristote. Cette philosophie était peut-être, comme des travaux récents nous invitent à le croire, recréée en partie par Aristote ; elle ne l'est pas par saint Thomas ; ce dernier se trouve en présence de doctrines qui reprennent avec une fidélité matérielle une doctrine bien ancienne, et qui peut-être n'avait pas été soutenue dans ce sens étroit par Platon. Ainsi par delà ces représentants modernes d'une philosophie antique, l'adversaire de saint Thomas, c'est toujours celui qui est à ses yeux « Platon ».

CHAPITRE V

Distinction de l'essence et de l'existence

Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse sicut potentia ad actum. Non autem dico ut potentiam separatim ab actu, sed quem semper suus actus comitetur.

De Sp. creat., a. 1.

I. — Là distinction que nous sommes conduit à examiner maintenant a été fixée dès le début de son enseignement dans l'esprit de saint Thomas. Nous la retrouvons déjà exprimée dans les premiers textes du *de Ente* et du *Commentaire sur les Sentences*. Elle ne sera plus abandonnée par la suite. Les affirmations constantes de saint Thomas posent pourtant des problèmes d'interprétation souvent assez complexes. On sait qu'on a voulu voir dans cette distinction d'essence et d'existence la vérité fondamentale de tout le thomisme. Il n'est pas impossible, en effet, qu'elle joue un tel rôle. Mais les vues philosophiques qui doivent servir à organiser les plus vastes synthèses ont été bien souvent suggérées à l'occasion de difficultés particulières pour résoudre des problèmes qui se trouvaient déjà posés par la tradition. Il en va justement ainsi dans le cas qui nous intéresse. Nous allons donc essayer de montrer d'abord quelles sont les démarches initiales par lesquelles s'élabore la doctrine soutenue par saint Thomas sur la distinction de l'essence et de l'existence.

Cette doctrine se rattache d'abord, nous le savons, aux vues que nous venons de présenter. Saint Thomas a repoussé la théorie classique, dans l'école augustinienne de l'universalité de la matière. Mais il se voit obligé, pour marquer l'opposition entre la simplicité de la nature divine et les caractères des natures créées, de chercher dans les créatures une nouvelle forme de distinction qui ne se ramène pas à celle de la matière et de la forme. Les deux problèmes n'en font donc qu'un seul ; c'est la même option philosophique que nous avons à examiner à propos de l'un et de l'autre. Toute philosophie chrétienne doit indiquer, et essayer d'interpréter avec précision, la distance infinie qui sépare

l'être de Dieu de l'être des créatures. La traduction philosophique de cette idée, c'est l'affirmation de la simplicité d'une part, de la multiplicité et de la composition de l'autre. Plus précisément, saint Thomas rencontrait l'autorité de Boèce, et il cite toujours, lorsqu'il examine ces questions, les deux axiomes qui expriment cette double vérité : *omne simplex esse suum et id quod est unum habet; omne ens citra primum est hoc et hoc*. L'essence dans les êtres créés jouera donc, à un certain point de vue, le rôle d'une matière ; ce n'est là, il est vrai, qu'une analogie ; saint Thomas ne recule pourtant pas, une fois au moins, devant l'expression qui traduit à ses yeux la correspondance étroite entre les deux problèmes (1). A vrai dire, la composition ainsi établie à l'intérieur de l'être créé devait jouer dans le système d'autres rôles encore. Elle permettait de comprendre comment la nature créée est susceptible de recevoir des accidents. Nous avons déjà rencontré chez saint Bonaventure l'utilisation de la formule célèbre : *forma simplex non potest esse subjectum*. Cette formule est vraie de Dieu, mais elle ne s'applique plus aux formes pures que nous sommes conduits, à la suite d'Avicenne principalement, à identifier avec les natures angéliques. Ces substances spirituelles doivent pourtant jouer encore le rôle de sujet par rapport aux accidents qui sont ici leurs opérations ; il faut donc que la simplicité de leur essence n'entraîne pas la simplicité absolue de leur être même.

A vrai dire, la composition des anges dans l'école augustinienne n'était pas présentée seulement comme celle de la matière et de la forme. On trouve chez Alexandre de Halès et chez saint Bonaventure des expressions qui rappellent celles qu'emploiera saint Thomas pour traduire la distinction d'essence et d'être. L'ange est composé de matière et de forme, mais il l'est aussi de *quo est* et de *quod est*. Mais il est clair que la doctrine est ici bien différente de celle que soutiendra saint Thomas. Saint Bonaventure nous indique que l'on peut considérer la nature angélique par comparaison à son principe, par comparaison à ses puissances, ou enfin d'une façon métaphysique quant à son être même. C'est au premier point de vue que l'on se place pour affirmer la distinction de *quo est* et de *quod est*. Le simple, c'est l'absolu, ce qui ne dépend de rien, mais c'est là le cas de Dieu seul ; tout être dépendant est par un autre ce qu'il est. Il n'y a là, à notre sens, aucune place pour l'opposition d'essence et d'existence au sens thomiste. Ce qu'est une

(1) « Sed supra has materias est *spiritualis materia*, id est ipsa substantia spiritualis, quae recipit formam secundum suam totalitatem. » *De Ang. nat.*, cap. 6, p. 284 b. Saint Thomas marque par la suite les réserves nécessaires. « Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse, et sic in substantia spirituali est compositio potentiae et actus, et per consequens formae et materiae, si tamen omnis potentia nominetur forma. Sed tamen hoc non est proprie dictum secundum communem usum nominum. » *De Sp. creat.*, a. 1,

chose, elle ne l'a pas, elle le reçoit de Dieu, sans doute, mais il ne s'ensuit nullement que l'on puisse, dans sa structure, considérer deux éléments distincts (1).

Chez Alexandre de Halès, la doctrine est présentée d'une façon plus subtile, et paraît plus élaborée que celle de saint Bonaventure. Il compare les diverses distinctions que la Métaphysique a pu indiquer, parmi lesquelles celle de la matière et de la forme, celle du *quo est* et du *quod est*. Il s'agit de savoir laquelle est la plus universelle. La deuxième convient à toute créature, et la raison qu'en donne Alexandre de Halès est la même que celle que nous venons de rencontrer chez saint Bonaventure. *Quod conveniat omni creaturæ videtur, eo quod nullum creatum est sua essentia nec a se habet esse sed aliunde dependet* (2). Il ne s'agit donc ici que de traduire la dépendance de l'être et non pas sa structure métaphysique (3). Alexandre de Halès fait encore intervenir cette

(1) « Certum est angelum non habere essentiam simplicem per privationem omnis compositionis : certum est enim quod angelus compositus est compositione multiplici. Potest enim considerari in comparatione ad sui principium, et sic in tantum est compositus, in quantum habet ad ipsum dependentiam. Simplicissimum enim absolutum est, et omne dependens hoc ipso cadit in aliquam compositionem, quia differt quo est et quid est. Habet secundo considerari in comparatione ad suum effectum, et sic habet componi ex substantia et potentia. Habet nihilominus considerari ut ens in genere, et sic secundum Metaphysicum componitur ex actu et potentia ; secundum logicum vero ex genere et differentia. Item habet considerari ut ens in se : et sic, quantum ad esse actuale, est in ipso compositio entis et esse ; quantum ad esse essentielle componitur ex quo est et quod est ; quantum ad esse individuale, sive personale, sic in illo reperitur quod est et quis est. Cum ergo angelica essentia dicatur simplex, hoc non est per privationem harum compositionum, sed hic certum est aliquas compositiones removeri a substantia angeli, utpote compositionem ex partibus quantitativis, et compositionem ex partibus heterogeneis, et compositionem ex naturali corporali et spiritali, qualis est in homine. Sed de compositione materiae et formae, sive materialis et formalis, de hoc dubium est. » *In II Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, resp. La raison principale qui pousse saint Bonaventure à affirmer la composition de l'ange est celle que nous indiquions plus haut, il s'agit d'assurer la distinction entre Dieu et les créatures. « Necesse est enim, cum in omni creatura potentia activa conjuncta sit potentiae passivae, quod illae duae potentiae fundentur super diversa principia rei... Minus est periculum dicere quod angelus sit compositus, etiamsi verum non sit, quam quod sit simplex ; quia hoc ego attribuo angelo, nolens ei attribuire quod ad Deum solum aestimo pertinere, et hoc propter reverentiam. » *In Hexaem.* Sermo IV, circa med. (cité par SCHNEIDER, *Die Psychologie Alberts des grossen*, t. II, p. 391, note 2).

(2) *Summa Theol.* II^e P. Inq. 1, tr. 2, q. 3, cap. 3, a. 1. Quarrachi, n° 59, p. 74 a.

(3) « Sed adhuc posset objici loquendo de unitate aut forma secundum se ipsam accepta. Intelligitur enim forma creata non indigens materia : constat quod hujusmodi forma creata esset ; aut ergo esset simplex aut composita. Simplex omnino non potest esse, cum hoc soli Deo conveniat. Unde Augustinus de libro de *Civitate Dei* : « Ideo simplex dicitur, quia quod habet, hoc est quod habet » ; unde « natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere quod possit amittere nec aliud sit habens et id quod habetur » (XI, 10). Forma ergo ista, cum non sit simplex, erit composita ; ergo altero duorum ; sed non est ex aliis constituta nec cum alio posita ad constituendum tertium ; ergo non est composita. Propter hoc addendum est ut compositum etiam dicatur non tantum uno duorum modorum supra dictorum, sed cujus esse est dependens ab alio et intellectus dependet ab intellectu. *Licet ergo partes non habeat nec pars alterius sit, nihilominus tamen compositus dicitur propter sui*

autre raison en faveur de la priorité de la distinction du *quo est* et du *quod est*, c'est qu'elle s'applique à la matière et à la forme considérées en elles-mêmes et d'une façon séparée. Il faut bien voir ici ce que le raisonnement contient d'hypothétique; la matière et la forme ne sont jamais réalisées en tant que telles, par exemple la nature angélique comporte toujours une matière, mais si l'on considère dans le composé leur nature, il faut dire que cette nature elles ne l'ont pas, elles la reçoivent de Dieu. A supposer donc qu'il existe une forme pure, il faudrait encore que cette forme soit composée de la manière que nous venons de dire. Mais Alexandre de Halès est bien loin d'affirmer que cette hypothèse soit réalisée, il soutient, pour le problème de la nature angélique, la doctrine commune des augustiniens (1).

Ainsi il n'est pas tout à fait exact de dire que saint Thomas a repoussé la distinction augustinienne de matière et de forme, pour faire intervenir celle d'essence et d'existence. Cette dernière était déjà présentée dans l'Ecole; mais c'est là justement une remarque qui va nous permettre de bien poser notre problème. La situation est, en effet, la suivante: saint Thomas rencontre une doctrine qui soutient à la fois la composition de matière et de forme et celle d'essence et d'être. Il repousse la première, et le rôle qu'elle jouait jusqu'alors il l'attribue à la deuxième. Il faut donc qu'il ait cessé de prendre la distinction d'essence et d'être au sens traditionnel qu'elle avait jusqu'alors, et qu'il lui donne, au delà de sa signification logique, une portée toute nouvelle.

Lorsqu'il s'agit de fixer le sens de la distinction, les commentateurs de saint Thomas ont exercé sur ce point délicat une réflexion très subtile. Il n'entre pas dans notre dessein de suivre à nouveau les exposés qu'ils nous ont laissés. Pourtant nous attendons, disions-nous dans notre introduction, de l'histoire qu'elle nous permette de résoudre des difficultés doctrinales, et nous ne pensons pas qu'on pourrait aujourd'hui mieux poser la question philosophique ici en question, que ne l'ont fait avec leur profondeur ou leur subtilité, Cajétan ou Suarez. Dès la première génération thomiste les discussions ont pris cette forme demeurée classique. Sommes-nous en présence d'une distinction réelle (2)? Cette expression ne se trouve pas expressément

dependentiam in esse et intellectu. Accipiendo ergo compositum aliquo trium modorum, dicetur omnis creatura composita nec alio modo potest intelligi. » Ibid., p. 75.

(1) « Licet materia et forma et quod est ex iis extendantur ad omnia, nihilominus tamen alia compositio est universalior, quia se extendit secundum quemdam modum ad ea quae sunt formae, vel quae sunt materiae, secundum quem modum non dicimus materiae et formae esse in forma vel esse in materia. Praeterea, majoris unionis sunt quo et quod est quam materia et forma: unum enim de altero dicitur, quod non est reperire in materia et forma, ut forma dicatur de materia vel e converso. » Ibid., n° 60, p. 75, ad objecta.

(2) On peut voir à ce sujet: GRABMANN, *Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustratur*, dans *Acta hebdomadae thomisticae*, Romae, 1924.

dans l'enseignement de saint Thomas. Dans certains textes, il nous indique, il est vrai, ce qu'est à ses yeux une distinction de raison (1). Une seule fois cependant à notre connaissance il prononce le mot *compositio realis* (2). Mais on peut dire d'une façon générale que saint Thomas n'a pas eu la préoccupation de préciser jusque dans l'expression le problème sous la forme où il a été posé après lui. Pourtant les difficultés que les commentateurs ont mis en lumière sont posées directement par l'analyse des textes, nous ne pouvons donc les négliger ici. De quoi s'agit-il en effet ?

Saint Thomas présente le rapport de l'essence à l'existence comme une forme du rapport de la puissance à l'acte (3). On peut d'abord prendre à la lettre ces expressions dans lesquelles saint Thomas nous dit que nous sommes en présence d'une puissance et d'un acte, ou bien on peut s'attacher aux textes qui sont aussi nombreux dans lesquels il nous dit que la distinction d'essence et d'être se compare à celle de puissance et d'acte. L'essence pourrait être une puissance en deux acceptions différentes. Ce serait d'abord une puissance subjective, c'est-à-dire hors de ses causes, et composant à ce titre réellement avec l'existence ; ou bien, au contraire, on pourrait la prendre seulement comme une puissance objective, c'est-à-dire dans l'esprit. L'essence n'est plus alors qu'un possible. « L'indifférence à être ou à ne pas être qui définit l'essence contingente en tant que contingente ne peut être dans les anges qu'une puissance objective, celle de l'essence absolue à l'état abstrait qui prescinde de l'état ou acte d'existence. Elle n'est pas une puissance subjective ; on ne peut parler d'une puissance subjective là où ce qu'on nomme ainsi ne peut perdre ce soi-disant acte (4). » En effet, la notion de puissance peut avoir un sens lorsqu'on l'applique à la matière, elle n'en aurait plus aucun lorsqu'on l'applique à l'essence. Comment l'essence serait-elle posée hors de ses causes sans avoir par cela même son acte propre d'existence ? Serions-nous conduits, au risque de ruiner le principe même de contradiction, à supposer on ne sait quel intermédiaire entre l'être et le néant, intermédiaire que nous

(1) « Et ita secundum intellectum proprietates non personales, ut innascibilitas et communis spiratio sunt in personis, non tamen ita quod suppositum sit aliquid aliud ab eo quod inest secundum rem, sed secundum rationem tantum concreti et abstracti, ut dictum est. » *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 3.

(2) « Omne quod est in genere substantiae est *compositum reali compositione* ; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis, quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento, et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est. » *De Ver.*, q. 27, a. 1, ad 8.

(3) « Actus et potentia sunt communiora quam materia et forma, et ideo in angelis, etsi non inveniatur compositio materiae et formae potest tamen in eis inveniri potentia et actus. » *In Boet. de Trin.*, q. 5, a. 4, ad 4.

(4) P. Descogs. *Thomisme et Suarezisme*, Arch. Phil., vol. IV, p. 150.

nommerions alors: *esse essentialæ*, *esse diminutivum essentialæ* ? Si, au contraire, nous supposons que c'est par l'existence, et par elle seule, que l'essence est posée hors de ses causes, on ne voit plus en quel sens on pourrait encore affirmer la réalité de la distinction. Comment, en effet, l'existence donnerait-elle à l'essence la réalité avec laquelle cette dernière doit composer ? Réfléchissons enfin d'une façon générale au rapport de puissance et d'acte que l'on veut appliquer au problème qui nous occupe. Il faut alors faire état d'une difficulté aussi classique que les précédentes, et dont nous trouvons cette récente formule : « Comment l'essence peut-elle demeurer à l'état de puissance sous l'existence qui l'actualise, ce qui est en puissance cessant par cela même d'être en acte (1). » En un mot, toutes les difficultés se rassemblent autour de cette question : Que peut être, dans l'hypothèse d'une distinction, réelle, la réalité de l'essence en tant que distincte de l'existence ?

II. — C'est l'histoire de la pensée de saint Thomas qui peut seule nous faire connaître la signification qu'avait à ses yeux le problème qui nous est aujourd'hui posé. En partant du texte même de saint Thomas, il est possible de retrouver aisément quelques-unes des sources de sa doctrine (2). Saint Thomas montre parfois que la distinction est indiquée au moins d'une façon implicite dans certains textes d'Aristote. « Autre chose est de savoir ce qu'est l'homme, autre chose de savoir qu'il existe (3). » Il convient, en effet, avant d'examiner une définition, de savoir si l'objet correspondant à cette définition existe, sans quoi elle serait elle-même sans objet, comme celle du bouc-cerf. Deux questions se posent donc à nous, et il est légitime de distinguer les points de vue. Saint Thomas interprète ces formules comme s'il y avait ici l'affirmation d'une distinction réelle et non seulement logique entre l'essence et l'existence. Il est bien vraisemblable qu'il dépasse en cela la pensée d'Aristote (4). Il faut reconnaître toutefois qu'il insiste

(1) ROUGIER, *La Scolastique et le Thomisme*, p. 525.

(2) Notre analyse reproduit plusieurs fois les résultats de l'enquête du P. ROLAND-GOSSELIN, qui nous a devancé, pour notre plus grand profit, dans son édition du *Ente et essentialia*. Nous espérons d'ailleurs le montrer pour chaque cas particulier.

(3) « *Anal. Post.*, II, 7. 92 b. 16. — τὸ δε τί ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπον ἄλλο — cf. *Met.* VIII, 3, 1043, b. 1. L'exemple du bouc-cerf se trouve *Phys.* IV, 1, 208 a. 28. — τὰ τε γὰρ ὄντα πάντες ὑπολαμβάνουσι εἶναι πού (τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδαμῶς εἶναι· ποῦ γὰρ ἐστὶ τραγέλαφος ἢ σφίγξ) et *Analyt. Post.*, II, 7, 92, b. 12, τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδεὶς οἶδεν ὅ τι ἐστίν, ἀλλὰ τί μὲν σημαίνει ὁ λόγος-ἢ τὸ ὄνομα, ὅταν εἴπω τραγέλαφος, τί δ'ἐστὶ τραγέλαφος ἀδύνατον εἰδέναι.

(4) Cf. ROUGIER, *La Scolastique et le Thomisme*, p. 209. On trouvera une critique de l'interprétation de M. Rougier chez F.-X. MAQUART, *Aristote n'a-t-il affirmé qu'une distinction logique entre l'essence et l'existence ?* *Rev. Thom.* 1926, p. 62 sv. et une mise au point très judicieuse à notre sens de M. MANSION, *Bull. Thom.* 1927, I sv. Il faut chercher l'expression la plus intéressante peut-être de la pensée d'Aristote au *De Anima*, III, 4, 429, b. 10 sv. — ἐπεὶ δ' ἄλλο ἐστὶ τὸ μέγεθος καὶ τὸ μεγέθει

à peine sur ces arguments ; on ne les trouve guère exprimés que dans son commentaire au moment où il rencontre ces passages d'Aristote. Lorsqu'il expose pour lui-même dans un exposé d'ensemble, ou à l'occasion du problème de la composition des anges, la distinction d'essence et d'être, il cite plus volontiers d'autres sources de sa doctrine. Les principales nous paraissent être celles de Boèce, du *de Causis* et d'Avicenne.

Boèce, nous le savons, devait retrouver dans tout être créé une multiplicité d'éléments. La distinction que saint Thomas lui attribue, et qu'il adopte à sa suite, prend deux formes qui se rejoignent exactement. C'est celle du *quo est* et *quod est*, ou dans d'autres cas celle de l'*esse* et du *quod est*. C'est cette distinction qu'il faut appliquer aux substances purement intellectuelles : *Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quæ a quibusdam dicitur ex quod est et esse, vel ex quod est et quo est* (1). Nous essayerons de fixer tout à l'heure le sens de cette distinction ; pour ce qui est de son origine, saint Thomas prend soin de nous indiquer lui-même dans plusieurs passages qu'il faut la chercher chez Boèce.

Une deuxième autorité fréquemment citée est celle du *de Causis*.

εἶναι καὶ ὕδωρ καὶ ὕδατι εἶναι οὕτω δὲ καὶ ἐφ' ἑτέρων πολλῶν, ἀλλ' οὐκ ἐπὶ πάντων· ἐπ' ἐνίων γὰρ ταῦτόν ἐστι, τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα ἢ ἄλλω ἢ ἄλλως ἔχοντι κρῖναι. — Voici la traduction de Rodier : « Comme autre chose est la grandeur, et autre chose l'essence de la grandeur, et de même l'eau et l'essence de l'eau (et il en est ainsi pour un grand nombre d'autres choses, mais non pas pour toutes. Car pour quelques-unes, ces deux sont identiques) c'est aussi par des facultés différentes [de la même faculté] que [le sujet] aperçoit la chair et l'essence de la chair. [Par une faculté différente quand il s'agit de la connaissance d'une chose concrète d'une part, et de sa forme de l'autre ; par une attitude différente de la même faculté, à savoir de l'intellect quand il s'agit de la connaissance d'une notion prise avec sa matière logique d'une part, et de la forme pure de cette notion de l'autre]. Car la chair n'est pas dans sa matière, mais elle est, comme le camus, telle chose qui se réalise dans telle autre », p. 177. Pour comprendre la discussion qui suit, et en particulier la pensée d'Averroès, il sera bon de se reporter à l'interprétation donnée par Rodier de ce passage. Aristote vient de nous indiquer qu'il y a des cas dans lesquels l'essence n'est pas distincte de la chose, et des cas dans lesquels elle est distincte. « Il y a distinction de l'essence et de la chose toutes les fois qu'il s'agit de concepts qui sont susceptibles, d'une part, d'être pensés en soi, d'autre part, de se réaliser dans une matière sensible ou abstraite ». Ainsi l'essence de l'homme n'est pas la même chose que l'homme ; mais on voit que la distinction vient ici de ce qu'on ajoute à l'essence la matière singulière et les accidents, il ne s'agit pas d'une distinction entre l'essence singulière et l'existence. En deuxième lieu, la critique du Platonisme oblige Aristote à identifier la définition et le défini, l'essence et l'existence : « Si le lieu en soi est autre chose que l'essence du lieu et l'animal en soi autre chose que l'essence de l'animal, et l'essence de l'être autre chose que l'être, il faudra admettre la théorie des idées et les conséquences absurdes qu'elle entraîne. On doit nécessairement supposer pour éviter ces difficultés l'identité de chaque chose en soi et de l'essence de cette chose » : Ἀνάγκη ἔρα ἐν εἶναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀγαθῷ εἶναι καὶ καλὸν καὶ καλῷ εἶναι, ὅσα μὴ κατ' ἄλλο λέγεται, ἀλλὰ καθ' αὐτὰ καὶ πρῶτα. — *Met.* VII, 6, 1031 b, 11. » Cf. RODIER. *Le Traité de l'Âme*, t. II, p. 442, 44.

(1) « *Cont. gent.* II, 54. Et « hoc est quod Boetius dicit in lib. de *Hebdomadibus* quod in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est. » *Quodl.* II, a. 3.

Elle intervient déjà dans le *de Ente*. La distinction qu'elle permet d'établir dans la nature des intelligences est celle de *forma et esse* (1). Une autre proposition du même traité est encore utilisée par saint Thomas lorsqu'il nous dit que tout être créé est composé du fini et de l'infini (2).

Les arguments d'origine avicénienne se présentent eux-mêmes sous plusieurs formes. Saint Thomas fait intervenir parfois une thèse qui paraît intéresser plus particulièrement la logique, mais qui n'en a pas moins une portée philosophique importante : dans tout ce que l'on peut considérer comme appartenant à un genre, l'essence est distincte de l'être (3), mais l'argument philosophique de beaucoup le plus important est tiré de l'opposition du possible et du nécessaire : tout ce qui n'est pas nécessaire doit être reçu du dehors ; son essence par laquelle il est possible se distingue ainsi de son existence (4). Enfin Avicenne présente plusieurs fois une distinction que saint Thomas rapporte souvent, bien qu'il ne doive pas, nous le verrons, l'accueillir avec la même fidélité ; l'être et l'un désigne dans la créature des accidents qui se surajoutent à l'essence (5). Saint Thomas a critiqué cette doctrine pour ce qui est des rapports de l'unité et de l'essence. Il le fera finalement pour les rapports de l'essence et de l'existence elle-même.

Saint Thomas a soin de rattacher les doctrines qu'il soutient à plusieurs théories classiques qui paraissent reçues. Mais il ne faut pas s'y tromper ; si l'originalité philosophique de saint Thomas se dissimule souvent, elle n'en est pas moins très importante. En effet, les doctrines que nous venons de rappeler représentent des traditions

(1) « Sed est ibi compositio forme et esse ; unde in commento none propositionis de Causis dicitur quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate vel natura simpliciter. » *De Ente*, cap. 4, p. 32.

(2) « In libro de Causis dicitur quod omne creatum compositum est ex infinito et finito, sed angelus est ens creatum, ergo ex infinito quod est materia compositus, est. » *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, obj. 6. Saint Thomas résout ainsi l'objection proposée. « Objectio procedit ex falso intellectu litterarum ; non enim est sensus quod ens creatum componatur ex finito et infinito, sicut ex partibus integralibus, sed sicut ex partibus subjectivis, quia entis creati quoddam est finitum sicut incorruptibile et quoddam finitum sicut corruptibile, quod non est determinatum ad esse tantum sed quandoque est, quandoque non est, unde in quodam commento libri de Causis exponitur infinitum, id est potens esse et non esse, vel dicendum quod componitur ex infinito scilicet potentia et finito, scilicet esse. » *Ibid.*, ad 6.

(3) « Tertia ratio subtilior est Avicennae : omne quod est in genere habet quidditatem differentiam ab esse. » *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2.

(4) « Omne enim quod esse suum habet ab alio non est per se necesse esse, ut probat Avicenna, et ita possibilitas dicit dependentiam ad id a quo est. » *In II Sent.*, d. 8, q. 3, a. 2.

(5) « Dixit autem (Avicenna) quod unum et ens non significant substantiam rei, sed significant aliquid additum. Et de ente quidem hoc dicebat, quia in qualibet re quae habet esse ab alio, aliud est esse rei et substantia sive essentia ejus, hoc autem nomen significat ipsum esse. Significat igitur, ut videtur, aliquid additum essentiae. » *In IV Met.*, lect. 2, 556.

philosophiques assez différentes. Le Thomisme nous apparaîtra ainsi comme autre chose que chacune de ces doctrines qu'il utilise d'une façon assez libre, mais sans se subordonner à aucune.

Si nous considérons la pensée de Boèce, il nous apparaîtra bien difficile de trouver dans les expressions classiques de *de Hebdomadibus* ou du *de Trinitate* la distinction d'essence et d'être que saint Thomas voulait y voir. Boèce nous affirme, et c'est là ce que tout le moyen âge retiendra de son enseignement, que Dieu seul échappe à toute composition. La substance divine est une forme sans matière, elle est à la fois son être et ce qu'elle est. Les autres choses ne sont pas leur être, mais elles sont *hoc* et *hoc* ; elles sont l'ensemble de ces deux éléments et non point l'un ou l'autre séparément ; ainsi l'homme est composé d'âme et de corps, il n'est pas soit un corps, soit une âme (1). Que faut-il entendre par là ?

Lorsqu'il s'agit d'interpréter la nature de la composition qu'il vient d'établir, Boèce procède de deux manières. Il emploie d'ordinaire les expressions *id quod est* et *esse*. C'est là que saint Thomas voit une des sources possibles de sa doctrine : *esse* devait être pris au sens d'existence, *id quod est* au sens d'essence. Mais en réalité ce commentaire procède d'une méprise ; l'existence n'entre pour rien dans la composition de la créature. Pour Boèce, *esse* désigne non l'existence, mais la forme, par opposition à l'être concret dans lequel elle se réalise. Ainsi une statue est une effigie de l'animal, mais ce n'est pas par l'airain qui est sa matière, c'est par la forme qui s'y trouve gravée ; de même on dénomme la terre non pas d'après la matière première, mais d'après la pesanteur, la sécheresse qui sont ses formes. Ce qui fait que nous attribuons l'esse à une substance, ce n'est pas sa matière, mais c'est sa forme. *Nihil igitur secundum materiam esse dicitur, sed secundum propriam formam* (2). La pensée de Boèce est donc la suivante : Dans tout être concret, le sujet pris dans son existence singulière, comprenant la matière et les accidents, est autre chose que la forme qui donne l'être ; en Dieu, au contraire, ils s'identifient. Dans d'autres textes, Boèce emploie pour désigner la forme des expressions qui reproduisent celles que l'on trouve chez Aristote le datif du terme qui désigne la nature : *Idem est esse Deo quod magno* (3). » Saint Thomas ne cite

(1) « Sed divina substantia sine materia forma est, atque ideo unum est et id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt ; unumquodque enim habet esse cum his ex quibus est, id est partibus suis, et est hoc atque hoc, id est partes suae conjunctae, sed non hoc vel hoc singulariter : ut, cum homo terrenus constet ex anima corporeque, corpus et anima est, non vel corpus vel anima. » *De Trinitate*, P. L., t. 64, p. 1250 c., cité par ROLAND-GOSSELIN, p. 143.

(2) Ibid.

(3) Ibid. 1252 b. Boèce suit de la sorte la tradition de nombreux commentateurs d'Aristote, par exemple Themistius. La substance de l'eau et l'essence aqueuse, ce sont des choses bien différentes. Ἄλλο μὲν ἐστὶν ὕδωρ, ἄλλο δὲ ὕδατι εἶναι. Là

jamais de tels textes pour confirmer sa propre interprétation. Et pourtant ces expressions ont exactement chez Boèce le même sens que les précédentes; elles nous font ainsi connaître sa vraie pensée; *esse magno* désigne la forme divine qui est identique à son être. Il est clair que dans cette deuxième interprétation nous nous éloignons davantage encore de la distinction d'essence et d'être.

Cette liberté dans l'analyse des doctrines nous paraît surprenante, elle est pourtant assez bien dans la manière ordinaire de la pensée médiévale, et en particulier dans celle de saint Thomas. Il était instruit des divergences importantes qui séparent sa pensée de celle de ses prédécesseurs. On le voit marquer assez souvent avec la plus grande précision les principes opposés d'où procèdent des doctrines qui se présentent à son attention. Saint Thomas est bien souvent cet « admirable stratège (1) » que nous apprendrons toujours à connaître. Son attitude présente n'apparaîtrait ainsi que plus inexplicable. Peut-être faut-il penser que les expressions que nous citons : *quo est* et *quod est*, ou bien encore *finitum et infinitum*, représentent à ses yeux des locutions reçues qui ont cours parmi les maîtres, et dont il est loisible de se servir en les adaptant. Elles ne représenteraient pas, à proprement parler, des autorités dont il y aurait lieu de critiquer le bien fondé et la valeur, mais seulement des formules courantes dont la valeur est indépendante de celle de leur source.

Nous connaissons déjà la philosophie de la création qui se trouve exposée dans le *De Causis*. Saint Thomas, nous l'avons vu, marque nettement ce qui le sépare de cette philosophie qu'il rapporte à l'inspiration platonicienne. La première cause, c'est Dieu qui est au delà de l'éternité; elle intervient encore dans l'action des causes subordonnées, l'intelligence qui est avec l'éternité, l'âme qui lui est postérieure. Mais Dieu ne crée proprement que l'être; la vie, l'intelligence sont communiquées par les causes intermédiaires, non pas à la manière d'une création, mais à la manière d'une information. Nous avons vu saint Thomas opposer à ces doctrines les exigences profondes de la philosophie aristotélicienne (2) : *sed etiam haec propositio, si non sane intelligatur, repugnat veritati et sententiæ Aristotelis*. Pourtant nous allons le voir maintenant prendre les formules souvent équivoques du *De Causis* pour des arguments en faveur de la distinction d'essence et d'existence.

La cause première produit un premier effet qui est l'être. Le *De Causis*

substance de l'eau, c'est ce qui est composé de matière et de forme; mais l'essence aqueuse, c'est la forme de l'eau, et ce par quoi elle est de l'eau; chaque chose, en effet, est spécifiquement caractérisée non par sa matière, mais par sa forme. *Thémistii In libros Aristotelis de Anima paraphrasis*. Edidit Ricardus Heinze. Berolini 1899, p. 95-96. Cité par DUEM, *Le système du monde*. T. 4, p. 395.

(1) GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 412.

(2) *In l. de Causis*, lect. 3. V. t. 26, p. 522 b.

affirme tout de suite que l'être créé n'est pas simple, mais qu'il est lui-même composé de fini et d'infini (1). Que faut-il entendre exactement par là ? La pensée du *De Causis* reste tout à fait incertaine. Mais saint Thomas l'interprète avec beaucoup d'assurance en faveur de sa propre doctrine. Lui fait-on l'objection que cette composition de fini et d'infini désigne une composition de matière et de forme ? Ce n'est là, dit-il, qu'une mauvaise interprétation de la lettre de notre traité. Il faut entendre que les intelligences sont composées de fini et d'infini, c'est-à-dire de puissance et d'acte, ou encore de leur essence ou de leur être (2).

Peut-être saint Thomas pouvait-il sans trop dénaturer la pensée obscure du *De Causis* identifier le fini et l'infini avec l'essence et l'existence. Mais il est bien difficile de le faire pour ce qui est des expressions *forma* et *esse*. Nous savons qu'il était très averti du sens exact que prennent ces termes dans notre traité ; il les critiquait vigoureusement au nom du système aristotélicien ; pourtant il trouve là fréquemment un des fondements de sa propre pensée. Le texte le plus important, où la théorie du *De Causis* est résumée, paraît être le suivant : « et intelligentia quidem est habens ylcachin, quoniam est esse et forma, et similiter anima est habens ylcachin, et natura ipsa est habens ylcachin, et causae quidem primæ non est ylcachin, quoniam ipsa est esse tantum » (3). Il y a deux affirmations distinctes dans ce texte. D'abord, toute intelligence possède ce que l'on nomme ylcachin ; saint Thomas interprète ce terme en y voyant le mot $\epsilon\lambda\eta$. Dès lors, il devient facile de voir là l'affirmation d'une puissance qui sans être de la nature de la matière introduit pourtant une certaine distinction (4). En réalité, la pensée vraie du *de Causis* est bien éloignée de ce que nous lisons dans le commentaire de saint Thomas, le mot Ylcachin ne vient pas de $\epsilon\lambda\eta$, mais de $\delta\lambda\acute{o}\tau\eta\varsigma$ et se rapporte à des doctrines de Proclus qui n'ont rien de commun avec la distinction d'essence et d'existence. En deuxième lieu,

(1) « Et ipsum quidem non est factum multa, nisi quia ipsum esse quamvis sit simplex, et non sit in causatis simplicius ipso, tamen est compositum ex finito et infinito. » Prop. 4. BARDENHEWER, p. 167.

(2) *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1, ad 5. Cf. Supra, p. 135 n. 2.

(3) Prop. 9 V, 536 a, Bardenhewer, p. 173.

(4) « Nam intelligentia habet ylcachin, id est aliquid materiale vel ad modum materiae se habens. » Lect. 9, 538 b. « Et quomodo hoc sit exponit subdens, quoniam ylcachin est esse et forma : quidditas enim et substantia ipsius intelligentiae est quaedam forma subsistens et immaterialis : sed quia ipsa non est suum esse, sed est subsistens in esse participato, comparatur ipsa forma subsistens ad esse participatum sicut potentia ad actum, et ut materia ad formam et similiter in anima est habens ylcachin, non solum ipsam formam subsistentem, sed sic etiam ipsum corpus cuius est forma. Similiter etiam natura est habens ylcachin, quia corpus naturale est compositum ex materia et forma. Causa autem prima nullo modo habet ylcachin, quia non habet esse participatum, sed ipsa est esse primum et per consequens bonitas pura, quia unumquodque in quantum est ens, est bonum. » Ibid., 539 a.

il faut dire de toute intelligence qu'elle est *forma et esse*. Saint Thomas traduit en disant qu'elle est composée d'essence et d'existence. Mais, en réalité, nous sommes ici en présence de la théorie suivant laquelle la cause première donne l'être, les causes subordonnées communiquent des formes diverses. Il est donc étonnant que saint Thomas, qui a repoussé une telle interprétation pour ce qui est de la théorie de la création, l'accepte au contraire en examinant ce nouveau problème.

La doctrine d'Avicenne semble, à première vue, plus utilisable au thomisme ; nous marquerons cependant par la suite sur de nombreux points des réserves qui nous paraîtront absolument essentielles. Cette doctrine joue, en tout cas, un rôle beaucoup plus important que les précédentes dans la formation de la pensée définitive de saint Thomas. Nous allons donc examiner assez longuement comment la question se posait à ses yeux ; c'est seulement après cette étude que nous essaierons de fixer la signification véritable des arguments métaphysiques par lesquels il fonde sa propre doctrine.

Le véritable intérêt de la doctrine avicennienne, c'est d'expliquer la composition de l'être créé et sa distinction avec l'être nécessaire. L'essentiel de l'avicennisme se trouve sur ce point dans la théorie des *possibles per se esse*. L'essence est d'abord possible par soi, indépendamment de son existence même ; elle passe ensuite à l'acte sous l'influence de la cause première. L'idée d'où part Avicenne, c'est que l'essence doit être possible autrement que par sa cause, sans quoi Dieu agirait sur l'impossible (1). De là découle logiquement la conséquence suivante : C'est que la nature des choses est déjà constituée comme possible avant que l'existence ne vienne s'ajouter à elle du dehors ; il faut donc dire que l'être est, par rapport à l'essence, comme un accident. La doctrine ne se présente pourtant pas d'une façon aussi tranchée, et pour comprendre certaines affirmations qui demeureraient

(1) « Omne enim quod incipit esse antequam sit, necesse est ut sit possibile in se. Si enim fuerit non possibile in se, illud non erit ullo modo. Non est autem possibilitas sui esse eo quod agens sit potens supra illud cum ipsum non fuerit possibile. » *Met. IV*, 2, 85 v. a. Cité par ROLAND-GOSSELIN, p. 153, n. 2. « Nam possibilitas sui esse est ei propter se, non propter principium sed est ei a principio necessitas sui esse. » *Met.*, 104 v b. On trouvera un exposé de cette doctrine chez le P. ROLAND-GOSSELIN : « In substantiis illis immaterialibus, possibilitas elementum est ipsiusmet essentiae, quod in eam dualitatem ponit. Ex hoc enim ipso quod sunt possibles, essentiae istae simplices non sunt. Sed possibilitas ipsa nequit intelligi nisi in essentiis jam existentibus, cum esse in tempore non inceperunt. Ponamus igitur existentiam huiusmodi substantiae. Est in ea aliquid quod est ex ea, aliquid vero quod non est ex ea, sed illi ab ente necessario datur. Quod igitur ex ea est privationem quamdam admixtam habet, privationem scilicet istius, quod ab alio recipit. Privatio autem illa (quae secundum Avicennam eadem est ac possibilitas), pars cum sit essentiae, prior est, secundum rationem existentia. Ita ut, in summa, si quidem in tempore incipere nequeunt, tamen secundum rationem, sunt postquam non fuere. » *De distinctione inter essentiam et esse, apud Avicennam et S. Thomam*. Xenia Thomistica, 1925, p. 7 du tiré à part.

inexpliquées, il faut faire intervenir un nouveau principe. Les essences sont éternellement créées par Dieu; il n'y a donc pas, en réalité, d'antériorité véritable de l'essence sur l'existence (1). De là résulte que les essences ayant toujours été réalisées ne sont jamais effectivement réelles hors de cet acte. Il restera vrai de dire pourtant que les choses accèdent à l'existence, et même de soutenir qu'elles sont après n'avoir pas été; il faut entendre par là que leur possibilité diffère de leur être même. « Si autem laxaverint nomen inceptionis circa omne quod habet esse post non esse, quamvis non sit haec posteritas tempore, tunc omne creatum erit incipiens (2). »

Tel est le sens littéral de la doctrine d'Avicenne. Les difficultés les plus graves d'interprétation portent, on le voit, sur le point suivant : quelle est exactement la nature de ces *possibiles per se esse*, dans quelle mesure dépendent-ils de la cause première ? C'est là le problème classique qui sera repris par tous les docteurs médiévaux du fondement du possible. Avicenne n'a pas examiné dans un exposé qui lui serait entièrement consacré un tel problème. Nous devons pourtant grouper ses indications; c'est, en effet, par rapport à cette question que nous saisissons le mieux par la suite l'opposition de saint Thomas et d'Avicenne. On pourrait penser d'abord que ces possibles sont indépendants de Dieu. Avicenne, en effet, affirme souvent, comme nous l'avons vu, que les essences sont possibles par soi avant d'être nécessaires par autrui. Mais une telle interprétation ne tient pas compte de la complexité de la théorie. En réalité, Dieu n'est pas seulement la source métaphysique de l'existence, mais encore celle des possibles eux-mêmes. Plus précisément le fondement des possibles se trouve dans la pensée divine. *Hoc igitur quod intelligit essentiam suam causa est intelligendi*

(1) Cette idée est interprétée très nettement dans le *de Intelligentiis*, qui est en réalité un apocryphe, mais que le moyen âge a toujours attribué à Avicenne, que saint Thomas cite plusieurs fois, et qui reflète au moins une partie de l'enseignement d'Avicenne. « Redeamus igitur ad id in quo fuimus, dicentes quod ea quae facta sunt principio coaeterna non omnino sunt; in hoc autem coaeterna quod principium numquam fuit sine causis suis. In hoc autem non coaeterna quod factori suo aeterna non intelligimus et praecedit factor ea quae sunt facta per eum; sed quae coaeterna sunt omnino, essentialia sunt ut nullum sine altero manere possit. Factor autem et factum coaeterna non sunt quia coessentialia non sunt. Loquuntur autem semper esse relativa et simul esse, factor sine facto esse non potest, et factum sine factore esse non potest, quod est si factor et factum coaeterna non sunt per rationem, tamen causae et causati coaeterna omnino esse non desinunt. » 64, v. b. Il faudrait certainement ici chercher les rapports entre Avicenne ou le pseudo Avicenne, et l'influence de Chalcidius dans son commentaire du *Timée*. Cf. J. WRÓBEL, *Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum ejusdem commentario*, cap. 176, p. 226. L'importance de ce commentaire pour l'étude des rapports du monde sensible et du monde intelligible est indiqué par GILSON, *la Cosmogonie de Bernardus Sylvestris*, Arch. Hist... 1928, p. 12 sv. Nous n'avons pas orienté nos recherches dans ce sens.

(2) *Met.*, VI, 2, 92 a.

id quod est post suam essentiam (1). Les essences qui sont possibles par soi ne lui sont pas coéternelles, en ce sens qu'elles constitueraient pour lui un objet qui lui serait imposé. Dieu reste l'auteur de son propre entendement. Seulement, et c'est là à notre sens une affirmation capitale, si les essences ne sont pas indépendantes de l'intelligence divine, elles en procèdent d'une façon nécessaire. Dieu pense nécessairement tout ce qui est compris dans son essence même, et c'est pourquoi on peut dire que les essences sont possibles par soi, bien qu'elles n'existent que par autrui. En un mot, Dieu pense tout ce qui possède la nature de l'être, et en quoi il n'y a nulle contradiction. Ainsi les essences procèdent de lui dans leur nature de possible, comme les choses en procèdent dans leur existence de fait.

Saint Thomas, il est vrai, se réfère parfois à Avicenne, lorsqu'il soutient la doctrine de la causalité libre de Dieu. *Et ideo liberalitas est quasi proprium ipsius* (2). Mais, en réalité, cette expression, qui se trouve, en effet, chez Avicenne, ne représente pas la liberté divine au sens où elle est affirmée par saint Thomas, Dieu ne fait que consentir à cette émanation nécessaire qui procède de lui. Sa volonté donne l'être aux choses, en ce sens qu'il laisse la fécondité infinie de sa nature se répandre sur les créatures, mais il ne peut être mû par aucun désir, il n'a pas de fin. *Haec igitur est voluntas ejus quæ est expers imperfectionis et immunis a desiderio intelligendi aliquid* (3).

(1) *Met. VIII*, 100 v. b. On trouvera aussi un exposé de cette doctrine : *Metaphysices Compendium*, 2^e pars, tr. 4, cap. 2, p. 121. « Quod necesse esse quomodo res intelligat. Quomodo autem necesse esse res intelligat, ratio hæc est : cum ipse suam essentiam intelligat, atque intelligit se omnium quæ sunt principium esse, tunc utique intelligit primaria entia quæ ab ipso sunt et quidquid ab eo enascitur. Nihil autem existit quod non sit in quantum est, necessarium esse propter ipsum, ut iam hoc ostendimus. »

(2) « *In I Sent.*, d. 45, q. 1, a. 2. Cette doctrine d'Avicenne s'exprime dans les termes suivants : « Necesse esse per se est bonitas pura et bonitatem desiderat omne quidquid est. Id autem quod desiderat omnis res est esse et perfectio esse ». *Met.* 100 r. a. « Ab ista scientia fluit esse secundum ordinem quem intelligit secundum ordinem rectum et cum ipse diligit seipsum qui est principium totius ordinis bonitatis in quantum ipse est sic, ideo fit quod ordo bonitatis est dilectus ab eo accidentaliter et non moveatur ad eum dilectione. Ipse namque non patitur ab eo, nec concupiscit aliquid nec inquit ; hæc igitur est voluntas ejus quæ est expers imperfectionis et immunis a desiderio et ab angustia intelligendi aliquid. » *Met.* 100 v. b. « Et cum dicitur liberalis intelligitur hoc ipsum esse, quantum ad hanc relationem simul cum negatione superaddita alia negatione, quod scilicet nullum finem sibimetipsi intendit ; et quum dicitur bonus non intelligitur nisi illud esse liberum ab omni commixtione cum quolibet quod sit in potentia et ab omni imperfectione, et hæc est negatio ; vel significatur ipsum esse ejuscumque perfectionis et ordinis principium, et hæc est relatio. » *Met. Comp.*, ibid. 131.

(3) *Met.* 100 v. b. On trouve un exposé intéressant de l'ensemble de la doctrine d'Avicenne dans la critique qu'en fait Algazel et qui nous est rapportée par Averroës. « Responsio autem huic est duobus modis quorum unus est quod operatio est dupliciter aut voluntaria, sicut operatio animalis et hominis, aut naturalis, sicut operatio solis illuminatione et ignis calefactione, et aquæ infrigidatione. Est autem necesse ut sit scientia in operatione voluntaria, ut est in artibus hominis, in opera-

Nous aurons à marquer, comme nous l'avons fait pour les doctrines de Bêce et du *de Causis*, l'utilisation que fait saint Thomas des principes d'Avicenne. Mais il devait prendre parti sur ces doctrines, à l'occasion des critiques qu'en fait Averroès, et ce sont ces critiques, souvent très vives, que nous devons examiner maintenant : « il est extraordinaire, dit Averroès, que cet homme-là ait commis une telle erreur, mais il a écouté les Motecallemin de notre religion, et il a fait un mélange de leurs discours et de sa propre théologie (1). »

Averroès est souvent revenu sur cette doctrine dans l'*Epitome* dans le *Commentaire sur la Métaphysique* dans la *Destruction des Destructions*. Il a exprimé sa pensée avec toute la netteté possible ; et il est certain qu'il repousse, dans tous les sens où on pourrait la soutenir, la distinction d'essence et d'être. Ce qui commande, nous semble-t-il, toute la théorie que nous propose Averroès, c'est la distinction qu'il établit entre deux significations de l'être : la première désigne le vrai, l'autre l'être qui est hors de la pensée, qui se divise dans les dix genres, et dont le contraire est la privation. *Nam nomen entis dicitur de duobus, unum quidem de vero, et alterum de eo cujus oppositum est privatio* (2).

Considérons d'abord ce deuxième cas ; l'être ne peut jamais être pris ici comme un accident. Il désigne la position absolue de la chose. *Ens per accidens non potest imaginari in ente separato* (3). Mais, au contraire, nous pouvons rapporter des natures les unes aux autres, et c'est alors cette relation qui peut être accidentelle, comme lorsque nous disons qu'un médecin est blanc. La doctrine d'Avicenne consiste à dire pourtant que l'existence est un accident de l'essence pure. En se reportant aux textes arabes, plus clairs que la traduction latine, Munk expose ainsi un point délicat de sa réponse. « Ibn Roschd nous apprend que ceux qui ont vu dans l'existence un accident se sont fondés en autre chose sur ce que le mot arabe que ces philosophes em-

tione vero naturali non, et apud vos est quod Deus gloriosus fecit mundum via consecutionis ab eo naturaliter et necessitate, non autem via voluntatis et elevationis, sed consecutum est totum a substantia ejus ut consequitur lumen a sole, et quemadmodum sol non potest evitare lumen, nec ignis evitare calefactionem, sic non potest primum evitare operationes suas, quod absit, et haec species licet admiserimus appellare eam operationem, non determinate tamen agenti scientiam omnino. » *Disp. II, 4^e* ait Algazel, t. 10, p. 269 v. La réponse d'Averroès serait intéressante à un autre point de vue que celui que nous examinons ici. Elle est exactement celle que fait aussi saint Thomas au problème de la nature de la science et de la volonté divine : « Attamen philosophi non negant voluntatem a Deo glorioso, et non affirmant ei voluntatem humanam, quoniam illa quae est in humanis, est quia reperitur diminutio in volente et passio rei volitae, et cum reperitur ei volutum, cessat diminutio et aufertur passio quae appellatur voluntas. » *Ibid.*, 270 r. Cf. *Summa Theol.* I^a, q. 19, a. 1, ad 2.

(1) Cité par SALIBA, *Etudes sur la Métaphysique d'Avicenne*, p. 87.

(2) *Disp. Met. V*, p. 176 r.

(3) *Epitome*, tr. 1, p. 371 r.

plioient dans le sens d'existant ou de ce qui est primitivement un participe passif signifiant trouvé et indique par son étymologie quelque chose d'accidentel (1). »

En deuxième lieu, l'être peut désigner le vrai. « Significatur etiam nomen entis illa habitudo quæ copulat prædicatum cum subjecto in intellectu. » Nous disons, par exemple, d'une substance qu'elle est ; cette proposition peut être vraie ou fausse, il est donc accidentel qu'elle soit vraie. Dans ce cas, l'existence désigne bien un accident, mais, et c'est là, nous semble-t-il, ce qu'il y a d'important dans la pensée d'Averroès, l'existence n'est pas ici un accident de l'essence en tant qu'elle désigne la nature de la chose, mais seulement en tant qu'elle désigne sa nature dans la pensée. Autrement dit, ce qui est accidentel, c'est la proposition que nous formons ; nous ne trouvons donc pas là une composition métaphysique, qui entrerait dans la structure de l'être concret. Averroès déçèle la confusion qui existe entre l'essence désignant la nature de la chose et la pensée de cette chose (2).

(1) MUNK, *Maimonide, Guide des égarés*, t. I, p. 231, note 1. Le texte d'Averroès était le suivant : « istae ergo sunt famosiores res de quibus dicitur nomen entis in philosophia ; et est de nominibus transumptivis, quia id quod a vulgo significatur per ipsum est aliud quam id quod significatur in hoc loco ; nam plebs indicat aliquid inesse alicui rei, cum dicit invenitur perditum, tandem apud eos significatur aliquid inesse subjecto, licet non declaraverint ipsum. Hinc est quod aliqui existimaverunt ipsum significare accidens in aliqua re existens, non ejus essentiam, quia illud apud plebem est de nominibus denominativis. Sed nos non debemus rescipere hoc... » *Epitome* tr. 1, p. 371 v.

(2) *Epitome*, ibid. Cf. *Disp. Met.* V, p. 176 r. « Attamen iste vir aedificavit sermonem suum in eis secundum opinionem Avicennae, et est opinio falsa. Nam ipse existimat quod entitas, id est quod res sit, est quid additum quidditati extra animam, et quasi accidit ei. Et cum posuit quod sit conditio in esse quidditatis, tunc, si necessarium in esse haberet entitatem, quae esset conditio in quidditate ejus, esset necessarium in esse compositum ex conditione, et conditionato, et esset possibile in esse. Ulterius apud Avicennam id, cujus est esse additum substantiae suae, habet causam. Quod autem esse apud Avicennam sit accidens eveniens quidditati id indicat sermo Algazel hic. Et hoc quidem cum dixit quod homo habet quidditatem ante esse, et esse reducitur ad eam aut refertur ei. Et sic triangulus habet quidditatem et est quod sit figura, quam circumdant tria latera, et non est esse pars substantiae hujus quidditatis, constituens eam. Et ideo possibile est ut comprehendant intellectus quidditatem hominis, et quidditatem trianguli, et non scit an sit esse, vel non esse : quod indicavit quod esse, quo utitur hic, non est esse, quod significat substantiam rerum, scilicet quod est tanquam genus eis, nec id, quod significat, quod res sit extra animam. Nam nomen entis dicitur de duobus, unum quidem de vero, et alterum de eo, cujus oppositum est privatio. Et hoc est, quod dividitur, in decem genera, et est tanquam genus eis. Et hoc est, quod dicitur secundum prius et posterius de decem prædicamentis. Et hoc modo dicitur de substantia quod sit ens ex se, et de accidenti quod sit ens, ex eo quod reperitur in ente ex se. Ens vero quod est de vero, communicant in eo omnia prædicamenta aequaliter. Et ens quidem, quod verum est, est quid in intellectibus, et est esse rei extra animam, prout in anima, quae quidem scientia præcedit scientiam de quidditate rei, scilicet quod non quaeritur scientia quidditatis rei, nisi prius sciatur quod sit, Quidditas vero quae præcedit scientiam esse, in intellectu nostro, non est de verificatione quidditatis, sed est expositio rei nominis ex nominibus. Et cum scitur quod haec res reperiatur extra animam, scitur quod sit quidditas et definitio, et de hoc dicitur in libro Praedicamentorum quod universalialia rerum intellectarum sunt in individujs suis, et individua intelliguntur in

Le *Commentaire sur la Métaphysique* précise encore la théorie d'Averroès. La connaissance de la vérité de la chose, par laquelle nous affirmons son existence actuelle, n'est pas seulement distincte de celle de sa nature, mais encore elle la précède. On ne cherche pas, en effet, à acquérir la connaissance d'une essence, si l'on ne sait pas, d'abord que la nature ainsi désignée existe. C'est ici, nous le voyons, une nouvelle formule de la pure doctrine aristotélicienne. Le bouc-cerf n'est pas une essence, parce que sa nature ne correspond à aucune existence que nous puissions constater. Il n'y a pas de science, des définitions nominales (1).

On pouvait encore songer à appliquer, dans l'examen de ce problème, tel qu'Avicenne l'avait posé, plusieurs indications d'Aristote dans sa critique de la philosophie des Idées. Averroès n'y a pas manqué. La définition ou essence, dit-il, est la même chose que le défini. Ainsi l'homme n'a pas seulement l'unité en lui-même, mais il a la même unité que celle que comporte la définition. En effet, si l'essence était autre chose que ce dont elle est l'essence, il faudrait remonter à l'infini dans un progrès sans fin (2). Antisthène, il est vrai, présente ce raisonnement sophistique : L'homme est un, l'animal est homme : animal et raisonnable sont deux, donc deux est la même chose que un. La réponse consiste à montrer ici que l'homme et son essence sont sans doute un en acte, mais ils sont plusieurs en puissance ; avant la résolution dans le genre et la différence, animal et raisonnable, l'essence de l'homme est une. On pourrait encore faire le raisonnement suivant : l'homme a une essence. L'essence de l'homme est homme ; ainsi l'essence de l'homme a une essence. En réalité, il faut ici distinguer le nom concret, *homo*, et celui qui désigne l'essence, l'humanité ; en ce deuxième sens, la nature de l'homme n'est plus *homo*, mais *humanitas*. Toutes

universalibus suis. Et dictum est in libro de Anima quod potentia, qua comprehenditur quod res sit talis et reperiatur alia a potentia, qua comprehenditur quiditas talis demonstrati. Et de hoc dicitur quod individua sunt talia demonstrata, universalis vero in intellectu, et non est differentia de vero in entibus materialibus et separatis. Cum autem aliquid dicit quod esse est additum quiditati, et non constituitur eo ens ex se, est sermo fallax nimis, quoniam sequitur ex hoc ut nomen entis significet accidens commune decem praedicamentis extra animam. Et est opinio Avicennae et interrogabimus eum de hoc accidenti, cum dicitur de eo quod sit, an significet verum, aut accidens repertum in hoc accidenti. Et sic reperirentur accidentia infinita, quod est falsum. »

(1) « Et ens quidem quod est verum est quid in intellectibus et est esse rei extra animam, prout in anima, quae quidem scientia praecedit scientiam de quiditate rei, scilicet quod non quaeritur scientia quiditatis rei nisi prius sciatur quod sit. » *Dis. Met.* V, *ibid.*

(2) « Verbi gratia homo non est unum tantum, sed unum cum sua definitione quoniam si quiditas esset aliud a re cuius est quiditas, tunc processus esset in finitum. Nam si quiditas unius nomen fuerit impositum alia erit quiditas nominis impositi et sic quiditatis erit quiditas, quod si fiat, in infinitum procedatur necesse est, nam unius quiditatis erit rursus alia quiditas, et iterum horum ratio erit eadem. » *Met.* VII, cap. 5, com. 21, p. 207 v.

les difficultés que l'on nous oppose ne sont donc que des sophismes, elles ne peuvent nous faire abandonner l'idée que l'essence est identique à ce dont elle est l'essence, et qu'on ne saurait donc soutenir avec Avicenne une distinction quelconque d'essence et d'être (1).

Concluons donc qu'Avicenne s'est gravement trompé ; *Avicenna autem peccavit multum in hoc quod existimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei*. Il prétend que, si l'être et l'un désignent la même chose, ce jugement : l'être est un devient impossible. Nous dirons que ces deux termes, être et un, désignent sans doute la même nature, mais sous des modes divers, et cette remarque suffit à expliquer la possibilité du jugement. La critique d'Averroës n'est donc autre chose pour l'essentiel que la critique du platonisme lui-même, telle qu'elle est présentée chez Aristote (2). Sa pensée s'accommode donc d'une certaine distinction, mais ce n'est pas celle que l'on rencontre chez Avicenne. La nature ou essence de l'homme n'est pas la même chose que l'homme, si l'on prend ce mot essence pour désigner la forme, et si par homme on entend le composé de matière et de forme. La distinction qui nous est ici présentée est donc celle du sujet concret et de sa forme. Nous revenons ainsi à la distinction que nous avons déjà remarquée chez Boèce. Averroës pense que la doctrine aristotélicienne n'en comporte aucune autre.

On trouve souvent, avant saint Thomas, un écho de ces polémiques chez les théologiens, et d'abord chez l'un de ses adversaires dont il ne devait pas ignorer la doctrine, Siger de Brabant. La préoccupation immédiate de Siger est de répondre à une question qui avait été posée par Albert le Grand : cette proposition : l'homme est animal, est-elle vraie, alors même qu'aucun homme n'existerait (3) ? Albert adopte la thèse aristotélicienne sur la nature de l'individuation et celle de l'universel, mais il la prolonge dans le sens suivant : l'universel existe *ante rem*, et la vérité conditionnelle que définit l'essence s'impose encore à sa réalisation dans les êtres singuliers. Siger, au contraire, ne peut accepter ce point de vue ; supposez, dit-il, que tous les individus humains disparaissent, il faudrait dire que la nature elle-même a disparu avec eux.

Il examine encore un certain nombre d'autres hypothèses, qui seraient contraires à la théorie qu'il soutient, et dont l'une paraît pro-

(1) *Met.*, *ibid.* « *respondetur ad minorem per distinctionem videlicet quod quidditas hominis sit homo; capiendū hominem pro forma hominis, quae significatur per illud nomen concretum, homo; capiendū vero hominem pro composito, sic quidditas hominis non est homo.* » 208 r.

(2) « *Omnis res est idem cum sua quidditate, quoniam si illa quae significant partes definitionum et definitiones essent separatae, et si essent alia, tunc scientia definitorum non esset a definitione.* » *Met.* VII, c. 21, p. 207 v. Pour d'autres aspects de cette critique, cf. *Met.* III, c. 16, p. 82 r.

(3) *De intellectu et intelligibili*. Tr. II, cap. 3. V. t. 9, p. 94. Cf. MANDONNET. *Siger de Brabant*, I, p. 117.

céder du même esprit que la philosophie avicénienne. Cette hypothèse repose sur la distinction dans *homo* de l'*esse actuale*, et de l'*esse essentielle*. Nous avons là une première esquisse de la terminologie qui sera courante par la suite, mais que l'on ne rencontre pas chez saint Thomas lui-même. A supposer que l'existence actuelle disparaisse, il resterait encore, pour fonder la vérité de la proposition, cet *esse essentialē* (1). Une autre hypothèse paraît encore moins philosophiquement élaborée. Plusieurs n'ont pas craint d'affirmer qu'on trouvait dans l'âme non seulement les concepts des choses, mais encore les natures elles-mêmes. Or, c'est là une opinion déjà critiquée par le Philosophe. Lorsque nous pensons la nature de la pierre, ce n'est pas cette nature même qui est dans l'âme, et pour le soutenir il faudrait revenir à l'opinion d'Empédocle pour qui l'âme devait être composée des choses mêmes qu'elle devait connaître. (1) D'une façon générale, le souci de Siger est de s'opposer à Platon : on peut penser une nature abstraite, mais cette abstraction ne saurait être réalisée comme telle : l'homme ne peut subsister dans la nature des choses sans un corps, et même sans tel corps et tels os. Il reste fidèle à la ligne du conceptualisme aristotélicien : c'est la même chose que l'essence et ce dont elle est l'essence. Au problème posé par Albert le Grand, Siger donnerait donc finalement la réponse suivante : la vérité suivant laquelle l'homme est animal est éternelle, non pas qu'elle soit indépendante de l'existence des êtres à la façon dont l'une des doctrines précédentes voulait nous le faire admettre, mais parce que l'essence s'est réalisée et se réalisera toujours dans des êtres concrets (3). Cette essence est éternelle ; la question de sa création

(1) « Alii dixerunt quod ipsa esset vera, sed isti diversimode dixerunt, quia dixerunt quod, quanquam nullus homo sit in esse actuali, homo tamen est in esse essentiali ; et quia esse essentiali et definitivum ponit animal de ipso, vera est haec : homo est animal, falsa tamen ista : homo est, eo quod est, secundario adjacens, ponitur esse actuale. Sed hoc non est verum, quia *non potest remanere homo in esse essentiali quin remaneat in esse actuali*, nam ad esse essentiali hominis pertinet actualitas essendi, etsi non hoc solum, quia ad essentiali hominis pertinet potentia et actus. Differunt enim esse essentiali et esse actuale alicujus, in hoc quod dicitur esse actuale, illud quod pertinet ad entitatem ejus, sive potentia, sive actus, indicatum per definitionem. Quodsi ad esse essentiali hominis et ad definitivum pertinet actualitas, destructo, actuali non remanet essentiali, cum essentiali illud in se implicet. » SIGERI DE BRABANTIA, *Quaestiones naturales*. Quaestio utrum haec sit vera : homo est animal nullo homine existente. Ed. Mandonnet, t. II, p. 66.

(2) Ibid., p. 67. C'est une allusion à ce que dit Aristote au *De Anima* : ὅσοι δ' ἐπὶ τὸ γινώσκειν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν ὄντων, οὗτοι δὲ λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχάς. — *De An.*, I, 2, 404 b. 8.

(3) Cf. MANDONNET, I, 118. M. DE WULF note aussi cette conséquence de la théorie de l'universel, selon Siger, dans le problème de la distinction d'essence et d'être. « Toute essence est réalisée dans quelque existence, n'y ayant point de distinction réelle entre celle-ci et celle-là. » (*Histoire de la Philosophie médiévale*, II, p. 99.) Cette doctrine se trouve également chez Averroès. Cf. *In VII Met.*, cap. 8, com. 18, p. 215 v. « Deinde dicit : Et universalitas istius, etc. idest et intentio universalis est universalis individuus ; verbi gratia, homo qui est universalis individuus hominum, verbi gratia Socrati et Calliae. Et sphaera cuprea est universalis etiam isti

ne se trouve donc pas, nous sommes en présence d'un cycle de génération et de corruption, les seuls principes de l'être sont la matière et la forme, et non pas l'essence et l'existence.

Saint Thomas ne devait pas ignorer les arguments que l'on trouve chez Siger et chez Averroès. Il devait, par contre, rencontrer une confirmation de sa doctrine sur la distinction d'essence et d'existence chez Guillaume d'Auvergne : « jusqu'à plus ample informé, c'est lui qui inaugure cette doctrine dans la théologie latine (1). » En effet, le souci de Guillaume d'Auvergne c'est d'opposer l'être de la créature à l'être de Dieu. Nous avons déjà relevé les expressions dont il se sert pour traduire la dépendance de l'être concret, c'est un être faux, indigent et muable. Mais en même temps il essaye d'exprimer d'une façon plus rigoureuse cette opposition, c'est celle de ce qui existe par essence, et de ce qui n'existe que par participation. Dans ce dernier cas, qui est celui de la créature, l'existence est reçue du dehors et se distingue ainsi de l'essence. *Quoniam autem ens potentiale est non ens per essentiam lunc ipsum et ejus esse quod non est ei per essentiam duo sunt revera* (2). Plus précisément encore, Guillaume d'Auvergne appuie sa doctrine sur une interprétation dont nous savons l'importance dans le système thomiste : il n'y a aucune composition de matière et de forme dans les substances spirituelles, et si l'on invoque ici l'axiome de Boèce : « *primum principium est hoc tantum, omne autem aliud est hoc et hoc* », Guillaume d'Auvergne répond qu'il faut entendre par là justement la distinction d'essence et d'existence.

Guillaume d'Auvergne paraît donc revenir à la pensée d'Avicenne. En réalité, il n'en est rien. D'une façon générale, nous le savons, il a le souci de s'opposer à la philosophie de la nécessité, représentée par Aristote et ses sectateurs. Les principes d'une vraie métaphysique chrétienne doivent être tirés de la libéralité divine ; c'est de la volonté plus que de l'entendement de Dieu que procèdent les choses créées ; or justement la distinction d'essence et d'être, telle qu'elle est présentée par Avicenne, comporterait une conséquence inacceptable ; l'essence ne peut pas désigner un possible, qui serait antérieur à la volonté divine, la possibilité des choses ne désigne absolument rien d'autre que la toute-puissance de leur créateur (3). C'est ce que l'on peut voir d'une

sphaerae et illi. D. d. homo et animal, etc. et homo et animae universale est, sicut sphaera universalis, quae non generatur neque generat... Et ideo ad verificandum hanc propositionem dicendum est quod omne generatum generatione actuali, id est generatione non cessabili generatur a suo simili. » Ibid., 216 r. Ce commentaire se rapporte à *Met. VII*, 8, a. 1033, b. 26 sv.

(1) ROLAND-GOSSELIN, *Le de Ente et essentia*, p. 160.

(2) *De Trin.*, c. 7, t. 2, p. 8 b.

(3) « Quid igitur est ipsa possibilitas et in quo est nisi in artifice ipso, cum nihil sit aliud sustinens ipsam : possibilitas enim materialium potentia est efficientis vel creatoris, nisi forte possibilitas dicatur in eis privatio prohibitionis sui esse, ut

façon manifeste si l'on suppose que l'une quelconque des substances spirituelles n'existe pas. Appelons cette substance A. La possibilité de A n'est autre chose que la nature de A. Elle ne peut pas se fonder sur la matière, puisque A est une substance spirituelle. Or, une puissance ne peut être sans un sujet ; il faut donc que nous la placions dans la cause efficiente. *Hoc aulem est dicere quia potentia qua creabilis est A a Creatore antequam crearetur, non est nisi potentia qua ipse Creator polens est creare A* (1).

III. — Nous pouvons essayer maintenant de saisir la portée des arguments métaphysiques de saint Thomas. Un premier argument se présente dans le *de Ente*, et ne se retrouve guère en dehors des textes de la première période ; l'existence se distingue de l'essence, parce qu'elle n'est pas comprise dans le concept que nous formons de la nature de la chose. *Quicquid non est de intellectu essentiae est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia* (2). Pour comprendre la portée de cet argument, il faut voir les diverses formes sous lesquelles on peut considérer la nature ou essence. Ces distinctions, nous dit saint Thomas, se rencontrent déjà dans la métaphysique d'Avicenne. On peut d'abord prendre la nature selon l'être qu'elle a dans les réalités singulières ; ainsi la nature de la pierre dans cette pierre ou dans cette autre. En deuxième lieu, on peut considérer l'essence selon son être intentionnel, en tant qu'elle est dans la pensée. Enfin elle peut être prise en tant qu'elle abstrait de tout être, celui qu'elle peut revêtir dans la pensée, aussi bien que dans les êtres singuliers (3). Si la nature ou essence est ainsi entendue, l'être lui est extérieur. Mais cet argument, on le voit, ne permet pas à la rigueur d'affirmer l'existence d'une distinction réelle ; on ne dit pas du tout que l'essence soit une réalité, ni qu'elle

chimera in cuius intentione clauditur contrarietas naturarum non compatientium se. Homo vere cum consideratus fuerit in se non invenient intentionem ejus quod prohibeat suum esse, eo quod de intentione naturarum quae in eo continentur, non sit in eis discrepantia aut repugnantia. Manifestum igitur fecimus non possibile possibilitate quam sustineat materia. Et hoc ipsum veritas fidei approbat ; possibilis namque fuit mundus antequam mundus esset, sed possibilitas ista fuit potentia creatoris, ut jam didicisti, quoniam et de materia et de forma permixtis verum est quod potentiale fuit ipsas esse antequam essent. » *De Trin.*, cap. 9, p. 10 a.

(1) *Primae partis de Universo*, pars 1, cap. 28, t. 1, p. 830 b. « Quod in intelligentiis nihil sit possibilitas et tantum in Deo sit potentia effectiva eorum, et quod nihil possunt creare intelligendo creatorem vel aliud de se ipsis. »

(2) *De Ente*, cap. 4, p. 34.

(3) *De Ente*, cap. 3, p. 26. La même distinction est reprise *Quodl. VIII* a. 1. « Secundum Avicennam in sua metaphysica, triplex est alicujus naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus, sicut natura lapidis in hoc et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicujus naturae secundum esse suum intelligibile, sicut natura lapidis prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absolutae prout abstrahit ab utroque esse, secundum quam considerationem consideratur natura lapidis cujuscumque alterius quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae. »

compose à ce titre avec l'existence ; de tels textes pourraient fort bien s'interpréter dans l'hypothèse d'une simple distinction de raison fondée.

Nous nous souvenons que l'une des difficultés que saint Thomas se proposait de résoudre est celle qui était posée par le texte de Boèce : une forme simple ne peut pas jouer le rôle de sujet. Le problème qui se pose ici est de savoir comment un être concret peut recevoir des accidents. La distinction d'essence et d'être se trouve justifiée par saint Thomas, dans de nombreux textes, parce qu'elle permet de résoudre cette difficulté. Lorsque l'être est subsistant, rien ne lui est ajouté du dehors. En effet, ce qui vient s'ajouter à l'être ne lui est identique que par accident, en ce sens qu'un même être possède sa nature et ce nouveau complément. Nous devons donc supposer qu'il y a ici une distinction entre la nature et l'existence concrète de la chose (1).

A cet argument il faut joindre ce que dit saint Thomas de la distinction de la nature et du sujet ou suppôt chez l'ange. En effet, c'est l'argumentation précédente qui le conduira à admettre finalement une distinction, qu'il n'avait pas reconnue tout d'abord. La pensée de saint Thomas a évolué du *de Potentia*, où l'on trouve un premier exposé de cette doctrine (2), au deuxième *Quodlibet* où elle se trouve reprise (3). Dans le premier de ces textes, saint Thomas s'en tient à l'axiome d'Avicenne : la nature du simple est le simple lui-même. La nature n'est pas ici individuée par quelque chose qui lui serait extérieur, mais par l'impossibilité où elle se trouve d'être reçue dans un sujet ; elle s'identifie donc ainsi avec le sujet même de l'existence. Les distinctions nécessaires sont présentées d'une façon plus subtile dans le *Quodlibet*. Le point de départ de l'argumentation se trouve dans l'analyse du problème déjà posé par Aristote ; faut-il dire que l'essence est la même chose que ce dont elle est l'essence ? La réponse du Philosophe consiste à affirmer qu'il en est toujours ainsi, lorsqu'on ne considère pas dans le sujet la présence de ses accidents. L'homme est identique à l'essence de l'homme, mais une substance blanche ne s'identifie pas à l'essence de la blancheur, parce que cette blancheur n'est en elle qu'un accident ; or, tous les êtres créés comportent des accidents, ainsi les opérations de l'ange sont des accidents par rapport à sa nature. Nous dirons donc, en définitive, qu'en Dieu seul l'essence est identique au sujet, mais qu'elle se distingue dans tous les êtres créés. Nous sommes là, on le voit, en présence d'une application des principes que nous venons de poser : c'est la présence des accidents qui empêche d'identifier l'essence et le sujet. Il en va, à bien plus forte raison, de même des rapports de l'essence et de l'existence.

(1) *Cont. Gent.*, I, 26. Item.

(2) *De Pot.*, q. 9, a. 2, ad 1

(3) *Quodl.* II, a. 4.

La distinction sert encore à expliquer la multiplicité des anges. Remarquons ici que saint Thomas utilise la pensée d'Averroès, sans noter combien ce dernier est éloigné de la distinction réelle. *Unde Commentator dicit in tertio de Anima quod si natura intellectus possibilis esset ignota non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis* (1). Pour donner tout son sens à cette affirmation, il faut faire ici intervenir l'argument de tous le plus important et avec lequel se posent les plus graves difficultés d'interprétation. Saint Thomas répète sous de nombreuses formes qu'un acte qui n'est pas reçu dans un sujet est unique. La multiplicité se tire de la puissance, en ce sens que cette dernière reçoit l'acte et le détermine à telle ou telle manière d'être (2).

Les expressions dont se sert saint Thomas nous engagent donc à voir dans l'essence une réalité qui viendrait limiter l'existence parce qu'elle reçoit cette dernière. *Actus non limitatur nisi per potentiam propriam*. Comment faut-il interpréter la nature de ce rapport ? Une première interprétation consisterait à dire que ces deux réalités, l'essence de l'existence, ou encore la puissance et l'acte, sont entre elles comme ce qui participe et ce qui est participé (3). Beaucoup d'auteurs ont voulu voir là l'originalité de la pensée thomiste. « D'un point de vue purement logique, il apparaît nettement qu'entre participants et adversaires de la distinction réelle, la discussion porte avant tout sur la théorie de la participation rejetée par les théologiens modernes et admise sans contestation par toute la tradition qui va de Platon à saint Thomas par saint Augustin (4). »

Or, si l'on s'en tenait à cette façon de voir, il faudrait sans doute prendre la distinction d'essence et d'être comme une séparation beaucoup trop tranchée. Participer signifie dans le langage thomiste rece-

(1) *De Ente*, cap. 4, p. 36.

(2) « Relinquitur quod talis res quae sit suum esse non potest esse nisi una. » *De Ente*, cap. 4, p. 34. « Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est, quia quod est in altero est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo existens, nullo terminatur : ut puta si albedo esset per se existens perfectio albedinis in ea non terminaretur quominus haberet quiddam de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus nullo modo in alio existens, quia non est forma in materia, ut probatum est nec esse suum inhaeret alicui formae vel naturae, cum ipse sit suum esse, ut supra ostensum est. » *Cont. Gent.*, I, 43. Adhuc « Omnis autem forma in aliquo recepta terminatur secundum modum recipientis, unde cum esse divinum non sit in aliquo receptum, quia ipse est suum esse, secundum hoc esse suum non est finitum. » *De Ver.*, q. 2, a. 2, ad 5.

(3) « Sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi. » *Summa Theol.* I^a, q. 45, a. 5, ad 1. « Si igitur alicujus esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aqualiter causa illius esse vel receptivum. » *Cont. Gent.* I, 43. Amplius. « Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur, et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse et ipsum esse ejus » *Quodl.* II, a. 3.

(4) N. MAURICE-DENYS, *L'être en puissance, selon Aristote*, p. 198, n. 5.

voir selon une partie. Mais si l'essence est ce qui reçoit l'existence, selon une partie de cette dernière, il faut donc que cette essence soit d'abord définie comme une chose, et posée par elle-même d'une certaine façon hors de ses causes, interprétation qu'il paraît bien difficile de saisir. En réalité, saint Thomas nous suggère lui-même une toute autre façon de voir. Le rapport du participant au participé n'est pas ce qui permet de traduire avec rigueur sa pensée, mais au contraire ce rapport est encore pour lui assez imprécis ; c'est pourquoi il le rapproche pour en donner une interprétation plus claire du couple aristotélicien de la puissance et de l'acte. *Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum ; per id enim quod participatur fit participans actuale* (1). L'essence doit donc être définie, non pas exactement ce qui participe l'existence, mais ce qui est en puissance à l'acte d'être. Que faut-il entendre par là ? Pour saisir ce qu'est la pensée de saint Thomas, la meilleure méthode nous paraît être de la comparer avec celle d'Avicenne que nous connaissons déjà. Pour ce dernier, la possibilité est un élément de l'essence à laquelle l'existence vient s'ajouter du dehors comme un accident. Or, nous voyons toujours saint Thomas repousser une interprétation de ce genre. La raison qu'il en donne est pour l'essentiel celle de Guillaume d'Auvergne. Il n'y a de puissance avant l'existence qu'en un sens, c'est la puissance active du créateur, la créature en Dieu n'est rien, ou bien elle s'identifie avec l'essence creatrice elle-même (2). Le *De Causis* précise encore la nature de la réponse thomiste. On ne peut soutenir, montre-t-il, que la diversité des choses dépende absolument de la diversité primitive des natures qui sont créées par Dieu, mais elle vient tout entière de ce que la cause première connaît cette diversité, et c'est cette connaissance première qui est créatrice (3).

Ce qui est en question ici, c'est toute la nature du possible, et nous devons en examiner de plus près le fondement. Considérons une essence possible ; saint Thomas semble parfois la définir indépendamment de

(1) *Cont. Gent.* II, 53. Item.

(2) « Unde non sequitur quod Deus creare posse aliquid idem sit quod aliquid posse creari ab ipso : alias antequam creatura esset, nihil creare potuisset, nisi creaturae potentia praeexisteret, quod est ponere materiam aeternam. » *De Ver.*, q. 2, a. 10, ad 2. « Omnes enim creaturae, antequam essent, non erant possibles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit aeternum, sed per solam potentiam divinam, inquantum Deus poterat eas in esse producere. » *Summa Theol.* I^a, q. 9, a. 2.

(3) « Si oportet diversitatem effectuum reducere in diversitatem recipientium, oportebit dicere quod sint aliqua recipientia quae non sint a causa prima, quod est contra illud quod dictum est supra, quod prima diversitas rerum, secundum quam habent diversas naturas et virtutes, non sit ex aliqua diversitate recipientium, sed ex causa prima ; non quia in ea sit aliqua diversitas, sed quia est diversitatem cognoscens est enim agens secundum suam scientiam, et ideo diversas rerum gradus producuntur ad complementum universi. » *In l. de Causis*, lect. 24. V. t. 26, p. 561 b et 562 a

la volonté divine ; il déclare d'une certaine façon que, si les choses sont, c'est d'abord parce qu'elles sont possibles (1). « C'en est pas l'intelligence qui établit, par exemple, une connexion entre l'animalité et la rationalité à propos de l'humanité ; si cette connexion nécessaire n'était déjà réelle parce que réalisable, l'intelligence n'en percevrait pas la nécessité (2). » En définitive, le possible c'est ce qui n'entraîne pas de contradiction, parce que dans ce cas il serait non-être. Tout ce qui est d'une certaine façon est possible, et si la contradiction est impossible, c'est parce qu'elle n'est rien (3). Le possible se fonde donc sur l'être, finalement il se fonde sur Dieu qui est l'être infini. Pourtant on ne pourrait s'en tenir à cette analyse ; en parlant de possibles nous voulons parler de *telles* natures possibles, en tant qu'elles enveloppent certains prédicats compatibles et bien déterminés. L'analyse de l'idée d'être nous permet sans doute d'affirmer que ces prédicats sont compatibles, puisque nous ne trouvons en eux aucune contradiction, mais elle ne nous permet pas de comprendre ce qui réalise l'union de ces prédicats compatibles entre eux. Or, de ce point de vue des possibles, ce sont des idées.

On définit d'ordinaire l'idée en disant qu'elle est la connaissance de l'essence divine, en tant qu'elle est diversement imitable. Cette définition demande à être précisée de la façon suivante : L'idée concerne proprement, non pas l'intellect spéculatif, mais l'intellect pratique. Saint Thomas se sert toujours de l'analogie de l'artisan (il va de soi que ce n'est, en effet, qu'une analogie). L'idée c'est la forme suivant laquelle l'agent produit son œuvre, en accord avec la fin qu'il se propose. Le fondement de l'idée, c'est donc l'essence divine, mais prise dans son rapport avec l'œuvre à accomplir, *cum proportione creaturæ fiendæ ad ipsam divinam essentiam* (4). Elle concerne donc la science

(1) « Secundum Philosophum possibile et impossibile dicuntur tripliciter. Uno modo secundum aliquam potentiam activam vel passivam, sicut dicitur homini possibile ambulare secundum potentiam gressivam, volare vero impossibile. Alio modo non secundum aliquam potentiam, sed secundum seipsum, sicut dicimus possibile quod non est impossibile esse et impossibile dicitur quod necesse est non esse. » *De Pot.*, q. 1, a. 1.

(2) HERIS. *La preuve de l'existence de Dieu par les vérités éternelles*, Rev. Th., 1926, p. 339.

(3) « Hoc autem quod est affirmationem et negationem esse simul rationem entis habere non potest, nec etiam non entis, quia esse tollit non esse et non esse tollit esse, unde nec principaliter, nec ex consequenti potest esse terminus alicujus potentie activæ. » *De Pot.*, ibid.

(4) *De Ver.*, q. 3, a. 2. « Haec ergo videtur esse ratio ideæ quod idea sit forma quam aliquid imitatur ex intentione agentis, qui determinat sibi finem : *similiter etiam secundum eos qui posuerunt quod a Deo procedunt omnia per necessitatem naturæ non per arbitrium voluntatis, non possunt poni ideæ*. » Ibid., a. 1. On trouvera un bon exposé de la théorie thomiste des possibles chez J. BENES, *Valor possibilitatis apud S. Thomam, Henricum Gundaviensium, B. Jacobum de Viterbio, Divus Thomas*, 1926, p. 612 sv. L'auteur montre que le possible dépend non seulement de l'essence divine, mais de l'entendement divin. « Eorum fundamentum est ipsum

pratique. Ainsi les idées supposent toujours un rapport à la volonté et il n'y a pas lieu de limiter cette affirmation aux idées du réel, par opposition aux idées du possible. Disons donc que les notions individuelles possibles dépendent de décrets libres possibles. La pensée de saint Thomas est ici très proche d'une formule admirable de Guillaume d'Auvergne : *et hoc jam declaratum est tibi per me quia ars haec non solum ars est sed verbum et imperium omnipotentissimi Dei Patris cui obediunt ea quae non sunt non minus quam ae quae sunt, sicut audivisti apud quemdam ex Hebraeorum Prophetis qui dicit quod ipse vocal ea quae non sunt tanquam ea quae sunt* (1).

Nous sommes là, nous semble-t-il, au point où se marque le mieux l'opposition de la pensée de saint Thomas et celle d'Avicenne. Dans la pensée chrétienne, les choses procèdent de Dieu *per modum voluntatis*, non *per modum naturæ*. Nous savons que saint Thomas, à la suite de Guillaume d'Auvergne, a très souvent fait état de ce principe pour critiquer la thèse avicénienne de la procession du multiple. Chez Avicenne les possibles s'offrent éternellement à l'action divine, parce qu'ils ne sont pas constitués comme tels par sa volonté. Dieu pense nécessairement sa propre nature, sa libéralité n'est que l'acquiescement à cet ordre universel des choses qu'il ne constitue pas. Cette interprétation permet de définir d'une certaine façon la nature des essences ou des possibles, avant de considérer l'acte qu'ils reçoivent de l'existence. Mais il n'en va plus de même dans le thomisme. Pour saint Thomas, ce qui fait que les notions sont possibles, c'est qu'elles ne sont pas contradictoires ; autrement dit, qu'elles sont de l'être et par là une imitation du premier être. Mais ce qui fait que les possibles sont tels, c'est qu'ils procèdent d'une volonté qui les constitue librement en accord avec la sagesse. S'il est vrai, en effet, qu'une nature se définit par des attributs compatibles entre eux ; encore faut-il que ces attributs aient été groupés, et non pas seulement qu'il n'y ait entre eux nulle contradiction. Ce qui intervient dans la définition de l'essence possible, c'est ainsi la sagesse, appliquée à donner à chaque nature tout ce qui lui est compatible et tout ce qui lui est nécessaire pour atteindre sa fin dans l'ensemble de l'univers. Cette œuvre est en même temps celle de la libéralité, de la charité et de la science créatrice (2).

esse divinum, quia essentia divina propter suam plenitudinem potest intelligi ab intellectu divino ut imitabilis infinitis modis. Ergo fundantur quidem possibilia in Dei essentia qua tali, sed formaliter constituuntur ab intellectu divino qui suam essentiam ut imitabilis intelligit. » P. 630. Nous pensons qu'il faut encore aller au delà, en faisant intervenir en Dieu l'idée d'un décret libre possible.

(1) *Primae partis de Universo*, pars I, c. 28, t. I, p. 831 b.

(2) « Et ideo primum ex quo pendet ratio omnis justitiae est sapientia divini intellectus quae res constituit in debita proportionem, et ad se invicem et ad suam causam, in qua quidem proportionem ratio justitiae creatae consistit. Dicere autem quod ex simplici voluntate dependeat justitia, est dicere quod divina voluntas non

Ces analyses ne nous éloignent qu'en apparence de notre problème. Elles nous conduisent, en effet, au résultat suivant. L'essence ne désigne pas chez saint Thomas, à la façon d'Avicenne, une nature qui pourrait être saisie comme telle, indépendamment de son rapport à l'existence ; ce qui sépare ici les deux philosophes, c'est la doctrine de la nécessité grecque d'une part, de la liberté chrétienne de l'autre. On ne définit pas une essence possible si l'on ne fait pas intervenir l'idée d'une existence possible. Ainsi concevoir l'essence comme une réalité qui attendrait pour ainsi dire du dehors que l'existence vienne s'ajouter à elle, c'est un réalisme beaucoup trop simple à manier (1). Plaçons-nous maintenant dans le cas de l'essence réelle, il faut dire évidemment qu'une telle essence est créée au même titre que le sujet lui-même. Par cela même, dit saint Thomas, que l'essence est créée, ce n'est pas seulement le sujet, mais sa nature même qui est dite créée. Avant cette création elle n'était rien, sinon l'essence créatrice elle-même (2).

Nous venons de voir dans un premier cas, et à propos du problème de la nature du possible, la difficulté qu'il y aurait à vouloir saisir à part la nature de l'essence sous prétexte de sauvegarder ainsi la réalité de la distinction. Les mêmes conséquences vont nous apparaître si nous examinons maintenant les deux problèmes sur lesquels saint Thomas voulait prendre parti dans l'analyse qu'il fait des doctrines d'Avicenne et d'Averroès. Averroès reprochait à son rival de dire que l'existence est vraiment, de même que l'un l'accident de l'essence. Sur ce point la pensée de saint Thomas semble avoir varié. Dans le premier texte que nous connaissions, il dit expressément que tout ce qui est au delà de l'essence est un accident, et il peut conclure : « esse quod pertinet ad quaestionem an est est accidens. » Mais il est surprenant de voir qu'il cite l'autorité d'Averroès : « ista propositio, Socra-

procedat secundum ordinem sapientiae quod est blasphemum. » *De Ver.*, q. 23, a. 6. « Sed in secunda operatione invenitur ratio debiti non ex parte agentis cum Deus nulli sit debitor sed ex parte recipientis : debitum enim est unius rei naturalis ut habeat ea quae exigit sua natura tam in essentialibus quam in accidentalibus. » *Ibid.*, ad 3. Cf. *infra*, p. 286, 87.

(1) HAMELIN ne cite qu'une seule fois dans son *Essai* la doctrine de saint Thomas : On voit ici quelle est sa méprise. Le thomisme ne constitue tout entier pour éviter le reproche qu'il pense devoir lui faire. « Et d'autre part, dit-il, l'empirisme, ou du moins un demi-empirisme, comme celui de Thomas d'Aquin, ou encore comme celui de Kant, veut bien admettre des notions, des essences : entre celles-ci et l'existence il creuse un abîme. Pour qui essaie comme nous de pousser le rationalisme aussi loin que possible, cette théorie de l'existence est en grande partie inacceptable. » *Essai*, p. 433.

(2) « Deus simul dans esse producit id quod esse recipit, et sic non oportet quod agat ex aliquo praeexistenti. » *De Pot.*, q. 3, a. 1, ad 17. « Ex hoc ipso quod quidditati esse attribuitur non solum esse sed et ipsa quidditas creari dicitur, quia antequam esse habeat nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia. » *Ibid.*, a. 5, ad 2.

tes est est de accidentalī praedicato secundum Commentatorem. » Or, nous savons qu'Averroès a tiré de là une critique expresse de la distinction réelle. Il est accidentel à l'essence d'exister, mais l'accident porte ici sur la proposition que nous formons, sur l'essence dans la pensée, et non sur l'essence en tant que principe métaphysique de la chose. La pensée de saint Thomas dans cette question reste donc équivoque (1). Par contre, lorsqu'il reprend la question dans un *Quodlibet* postérieur, il se range de la façon la plus nette du côté d'Averroès contre Avicenne, et *sic dico quod esse substantiale rei non est accidens* (2). De même au quatrième livre de la Métaphysique, saint Thomas reprend nettement la théorie suivant laquelle l'existence n'est pas un accident de l'essence (3). On a souvent tiré argument de ce dernier texte contre la distinction réelle. Nous pensons, en effet, qu'on peut en tirer une conclusion, mais beaucoup plus modeste. Ce que saint Thomas critique ici, ce n'est pas la vérité de la distinction, c'est une certaine façon de la concevoir. L'essence n'est pas une partie de l'existence ou inversement. *Sic ergo in angelo est compositio ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus essentiae*. Seulement une telle conclusion n'a ici rien qui puisse nous surprendre ; toute la doctrine de saint Thomas, sur tous les points où nous pouvons la saisir, se présente à nous de la même façon : l'essence n'est pas antérieure à l'existence, elle n'en est pas une partie, l'existence elle-même n'est pas un accident.

Sur un autre point encore, saint Thomas se rapproche d'Averroès. Il refuse d'admettre qu'il y ait une puissance à ne pas être dans les substances spirituelles. C'est une conséquence de la doctrine d'Avicenne que toute chose autre que Dieu possède, en elle-même, la puissance d'être ou de n'être pas. L'existence s'ajoute ainsi du dehors à l'essence. Mais du point de vue de saint Thomas, il ne peut y avoir une telle puissance que dans les êtres qui sont composés de matière et de forme, parce que la matière en restant la même peut toujours revêtir des formes diverses. L'essence des substances spirituelles ne

(1) *Quodl. II*, a. 3.

(2) « *Opinio Avicennae fuit quod unum et ens semper praedicant accidens. Hoc autem non est verum, quia unum prout convertitur cum ente signat substantiam rei, et similiter ipsum ens, sed unum prout est principium numeri signat accidens. Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cujuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia. Et quia esse est complementum omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse nisi in quantum participat operationem divinam, et sic proprie loquendo non est accidens.* » *Quodl. XII*, q. 5, a. 5.

(3) « *Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab ejus essentia non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia.* » *In IV Met.*, lect. 2, 558.

saurait dans le système thomiste jouer le rôle de cette matière, on ne peut donc dire qu'elle est le sujet de cette puissance à être et à ne pas être (1).

Notre analyse historique est ici terminée. Il ne nous reste plus qu'à dégager nettement la réponse que nous avons vue peu à peu s'esquisser au problème général de la nature de la distinction d'essence et d'être. D'abord l'interprétation soutenue par Duhem se présente à nous. La cohérence du système thomiste serait ici menacée. En effet, selon Duhem « la doctrine d'Aristote et la doctrine d'Avicenne se disputaient l'adhésion de saint Thomas (2) ». Cette distinction, en effet, « scellait l'union de sa pensée avec le néo-platonisme arabe »; mais il est bientôt obligé d'abandonner cette distinction pour suivre Aristote, ou bien inversement c'est Aristote qu'il abandonne lorsqu'il veut demeurer fidèle à la pensée d'Avicenne. Duhem appuie son interprétation sur deux sortes d'arguments :

« On ne fait pas au péripatétisme sa part. » Dans la théorie de l'individuation saint Thomas identifie l'existence et l'un, ensuite il identifie l'essence et l'un, à nouveau, sans s'apercevoir qu'il ruinait ainsi la distinction d'essence et d'être. Que faut-il penser de cette difficulté ? Un texte au moins de saint Thomas nous paraît répondre à l'avance à cette argumentation. Il faut remarquer, nous dit-il, que l'unité s'attribue aussi bien à l'essence qu'à l'existence elle-même *Unum indifferenter se habet ad hoc quod respiciat essentiam vel esse* (3). L'essence de la chose est une par elle-même, c'est là ce que saint Thomas affirme dans la théorie de l'individuation. La chose existante est une à son tour, mais l'unité ici considérée est celle qui

(1) « Quaecumque incipiunt esse et desinunt, per eandem potentiam habent utrumque, eadem enim est potentia ad esse et non esse. Sed substantiae intellectuales non potuerunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis, non enim sunt ex materia quae potuerit praefuisse, ut ostensum est. Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. » *Cont. Gent.*, II, 55. Adhuc : « Et quia esse sequitur formam, sunt quidem hujusmodi, quando formam habent, desinunt autem esse quando forma privantur. Oportet igitur in eis esse aliquod quod possit quandoque formam habere, quandoque vero forma privari, quod dicimus materiam. Hujusmodi igitur quae sunt in rebus infima oportet esse ex materia et forma composita. Illa vero quae sunt suprema in entibus creatis, ad similitudinem divini esse maxime accedunt, nec est in eis potentia ad esse et non esse, sed a Deo per creationem sempiternum esse adepti sunt. » *Comp. th.* I, 74. Cf. *De Pot.* q. 3, a. 1, ad 2 ; q. 5, a. 3.

(2) DUHEM, *Le système du monde*, t. 4, p. 524.

(3) « Hoc modo bonitas rei dicitur bona sicut essentia rei dicitur bona et sicut esse rei dicitur ens ; non quia ejus sit aliquid aliud esse ; sed quia per hoc esse res esse dicitur, et quia hac bonitate res dicitur bona ; unde sicut non sequitur quod ipsa substantia rei non dicatur per esse aliquod quod ipsa non sit, quia ejus esse non dicitur ens per aliquod esse aliud ab ipso, ita praedicta ratio non sequitur de bonitate, sequitur autem de unitate de qua introducit eam Commentator in IV Met. : quia unum indifferenter se habet ad hoc quod respiciat essentiam vel esse ; unde essentia rei est una per se ipsam non propter esse suum, et ita non est una per aliquam participationem sicut accidit de ente bono. » *De Ver.*, q. 21, a. 5, ad 8.

suit l'être, et non pas celle qui suit l'essence. C'est jouer sur les mots que de vouloir identifier par le moyen de l'unité l'essence et l'être.

Duhem voyait encore dans les doctrines que nous examinons ici une des plus graves difficultés du thomisme. « Si une substance, telle qu'une substance angélique, est une forme exempte de matière, il est contradictoire qu'elle soit privée de l'existence ; par sa nature même et nécessairement elle existe, elle possède ce *necesse esse per se* qu'Avicenne accordait au premier principe, mais qu'il refusait à tous les autres êtres ; partant elle n'est pas seulement indestructible, elle est encore éternelle et incréée (1). » Il nous semble qu'ici encore le texte de saint Thomas porte lui-même une réponse à cette difficulté. Repor-tons-nous, en effet, au *de Potentia*, l'opposition d'Avicenne et d'Averroès est indiquée de la façon la plus nette. *Et haec opinio rationabilior videtur*, déclare saint Thomas en parlant de la seconde. Mais il peut conclure : *relinquitur quod non est impossibile Deum res ad non esse reducere*. En effet, les substances spirituelles n'ont pas une cause formelle de leur être, qui soit distincte de leur nature même, mais elles ont une cause qui leur donne l'être, et cette causalité ne consiste pas ici à ramener une puissance préexistante à l'acte.

Saint Thomas devait repousser, nous le savons, la théorie d'Avicenne, suivant laquelle il existé une puissance à ne pas être dans les substances spirituelles ; il faut entendre par là que l'existence ne vient pas donner l'acte à une réalité en puissance, qui serait susceptible, comme la matière première, de se retrouver identique sous ses actes divers, mais il n'en résulte pas que cette essence soit nécessaire par elle-même ; c'est cette distinction que saint Thomas marque avec force dans un long passage du commentaire sur la Physique : *non quasi de se habens potentiam ad esse, sed quasi non habens ex se esse* (2). Il mon-

(1) DUHEM, *ibid.*, p. 532.

(2) « Quartam vero dubitationem solvit Alexander, ut Averroes dicit hic in commento, quod corpus coeleste acquirit aeternitatem a motore separato, quod est infinitae virtutis, sicut et perpetuitatem motus. Unde sicut non est ex infinitate corporis coelestis quod in perpetuum moveatur ; ita non est ex infinitate motoris separati quod in perpetuum duret, sed utrumque est ex infinitate motoris separati. Hanc autem responsionem Averroes improbare nititur in hoc commento, et in XI Met., dicens quod impossibile est quod aliquid acquirat perpetuitatem essendi ab aliquo, quia sequeretur quod id quod in se est corruptibile fieret aeternum... Videamus ergo utrum convenienter impugnet solutionem Alexandri qui dicit quod corpus coeleste acquirit aeternitatem ab alio. Esset siquidem conveniens ejus improbatio, si Alexander posuisset quod corpus coeleste de se haberet potentiam ad esse et non esse, et ab alio acquireret esse semper. Et hoc dico supposita intentione ipsius, ut non excludamus omnipotentiam Dei, per quam corruptibile hoc potest induere corruptibilitatem, quod nunc discutere ad propositum non pertinet. Sed tamen Averroes, etiam sua intentione supposita, concludere non potest contra Alexandrum, qui posuit quod corpus coeleste acquirit determinatam ab alio : non quasi de se habens potentiam ad esse, sed quasi non habens ex se esse. Omne enim quod non est suum esse participat esse a causa prima quae est suum esse. Unde et ipse confitetur in libro de *Substantia orbis* quod Deus est causa coeli non solum

tra dans ce même passage qu'il y a, suivant l'expression d'Aristote, que le Commentateur reprend d'ailleurs lui-même, des êtres nécessaires qui tiennent d'un autre la cause de leur nécessité.

IV. — Mais il est temps de dégager ici, pour elle-même, la signification de la doctrine que saint Thomas adopte pour son propre compte. Nous avons proposé de donner au problème cette forme précise : l'essence est-elle, pour saint Thomas, une *potentia objectiva*, c'est-à-dire qui n'existerait comme telle que dans l'esprit, ou bien est-elle une *potentia subjectiva*, existant en elle-même, et composant à ce titre réellement avec l'existence ? Or, nous savons comment cette question se posait à ses yeux. Dans la reconstruction que nous avons proposée de la pensée thomiste, la distinction d'essence et d'existence intervient dans le système, parce qu'il se trouve que la théorie de l'universalité de la matière est devenue insoutenable. Pour marquer la distinction des créatures et de Dieu, il faut que, dans le cas des anges, l'essence soit par elle-même une puissance et joue ainsi le rôle qu'on ne peut plus attribuer à la matière. Or cette distinction d'essence et d'existence était déjà soutenue dans les doctrines d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure, en même temps que la composition matérielle des anges. Les deux théories correspondaient à des préoccupations bien différentes ; la première ne désignait qu'une distinction de raison, et, si saint Thomas la maintient seule, il faut donc qu'il lui fasse jouer un rôle tout nouveau, autrement dit qu'elle devienne chez lui une distinction réelle.

Ce n'est là, bien entendu, qu'une raison tout extérieure, et qui ne saurait nous donner l'intelligence de la théorie soutenue par saint Thomas. Nous avons donc été conduit à chercher l'origine de la portée véritable des arguments que celui-ci nous propose. Parmi les doctrines qu'il utilise, il en est dont le sens est équivoque, ou manifestement en désaccord avec l'interprétation qui nous en est proposée. Mais, par contre, Avicenne et Averroès prennent parti, de la façon la plus nette, l'un en faveur, et l'autre contre la réalité de la distinction d'essence et d'être. Le vrai problème que l'étude historique du thomisme nous conduit à poser serait donc à nos yeux le suivant : l'aristotélisme de saint Thomas est-il celui d'Avicenne, ou celui d'Averroès, ou peut-être une doctrine toute nouvelle, et qui ne serait même pas, au moins quant à la lettre, chez Aristote lui-même ?

Pour ce qui est d'abord de la pensée d'Averroès, il ne saurait y avoir

quantum ad motum ejus, sed etiam quantum ad substantiam ipsius : quod non est nisi quia ab eo esse habet... Non autem habet ab alio esse nisi perpetuum, habet ergo perpetuitatem ab alio. Et in hoc etiam consonant verba ejus, qui dicit in V Met., et supra in principio hujus octavi, quod quaedam sunt, quae habent causam suae necessitatis. » In VIII Phys., lect. 21. V. t. 22, p. 701.

aucune équivoque. L'essence, dont on dit qu'elle se distingue de l'existence, ne désigne qu'une réalité mentale, idéale. On peut dire que l'essence peut ne pas exister ; mais, prenons-y garde, ce qui est ici accidentel, c'est le jugement que nous portons, l'existence elle-même n'est à aucun titre un accident de l'essence. Nous retrouverons avec plus de netteté encore l'utilisation de cette idée pour ce qui est du problème des puissances de l'âme. La question est encore ici de savoir si ces puissances sont des accidents, et c'est là une conclusion qui s'impose absolument aux yeux de saint Thomas, parce qu'il ne saurait y avoir aucun intermédiaire entre la substance et l'accident, qui divisent la table générale des catégories. Mais on peut prendre le mot accident en un autre sens, il désigne alors une attribution accidentelle, c'est un prédicament ; ainsi un jugement est accidentel ou nécessaire, mais en les distinguant nous ne songeons à proposer aucune analyse des éléments du réel. C'est à ce point de vue que se place Averroès, l'essence dont on dit qu'elle est accidentelle ne désigne que cette nature de l'être que nous appelons le vrai ou le faux, et qui n'est donc que dans l'esprit. Nous avons pu faire intervenir alors un deuxième élément de la théorie averroïste. Nous pouvons dire d'un être concret qu'il existe ou qu'il n'existe pas, mais l'essence que nous lui attribuons ne comporte de réalité qu'à une condition : c'est que cette essence ait déjà été réalisée, dans notre expérience, en d'autres êtres concrets. Une définition nominale ne désigne pas, à proprement parler, une essence. Finalement, il y aura bien une distinction entre deux éléments, l'un est la forme, l'autre est l'être singulier, ainsi l'humanité n'est pas identique à tel homme. Mais l'essence, ainsi comprise, n'est qu'un abstrait, *humanitas* et non *homo*. Dans l'être concret, pris selon toute sa réalité, l'essence est toujours identique à ce dont elle est l'essence, c'est là ce qui rend légitime le jugement *Socrâtes est homo*. On voit donc que pour Averroès soutenir une distinction réelle d'essence et d'existence, ce serait revenir, par delà la critique d'Aristote, à la philosophie des Idées.

Ce que nous pourrions appeler l'anti-Platonisme d'Averroès comportait des conséquences importantes, dont les unes sont marquées par lui-même, et dont les autres le seront surtout, à notre connaissance, par Siger de Brabant. A quelles conditions, en effet, pouvons-nous, dans cette doctrine, parler de la réalité d'une essence, et pourquoi une définition réelle se distingue-t-elle finalement d'une définition nominale ? L'essence, nous dit Siger de Brabant, est réelle, non pas suivant le type platonicien, mais parce qu'elle est toujours actualisée dans des individus concrets. Dans la logique de l'aristotélisme, la perpétuité des générations est justement ce qui permet de donner un fondement aux notions universelles, de résoudre le problème socratique, en évitant la participation, qui n'est qu'un mot vide de sens, et ne saurait four-

nir une explication ni de l'être, ni de la causalité, ni de la science. Nous sommes ici bien près, on le voit, du problème dernier sur lequel s'opposent une philosophie de la création et une philosophie de la génération. Les prémisses d'Averroès l'engageaient dans le sens de cette dernière doctrine. Ce n'est pas là une reconstruction hypothétique. Saint Thomas a marqué, dans un texte que nous avons déjà commenté, ces conséquences : *Ex hac autem Aristotelis probatione Averrois occasionem sumpsit loquendi contra id quod secundum fidem de creatione tenemus* (1). Il est fort possible qu'Averroès admette finalement lui-même la vérité de la création, et que sa philosophie soit d'inspiration plus religieuse, et plus traditionnelle, dans l'Islamisme, qu'on ne le supposerait tout d'abord. Mais là n'est pas la question. Ce qu'il s'agit de savoir pour saint Thomas, c'est la valeur des principes par lesquels il organise sa philosophie, et les conséquences logiques de ces principes. Or, on ne saurait s'y méprendre. Si l'on repousse entièrement, et dans tous les sens possibles, la participation platonicienne, si l'identité de l'essence et de l'existence suppose la perpétuité des individus, on soutient peut-être une théorie aristotélicienne, quant à la lettre, mais l'on passe à côté de ce qui fait, pour saint Thomas, la difficulté et l'originalité véritables de notre problème.

C'est justement à ce problème de la création qu'Avicenne, au contraire, rattache l'analyse qu'il nous propose des rapports de l'essence et de l'existence. Il soutient, nous le savons, dans l'acception la plus nette la réalité de la distinction. Il demande à cette théorie de nous permettre de comprendre la différence de l'être nécessaire et des êtres créés. Le premier n'existe que par la nécessité de son essence, tandis que, pour les seconds, les essences ne sont que des *possibiles per se esse*. Or il nous est apparu que cette interprétation prend un sens bien différent de celle que comporte dans le thomisme la distinction d'essence et d'existence, encore que l'une et l'autre jouent dans les deux systèmes des fonctions analogues. D'abord, pour comprendre la pensée d'Avicenne, il faut entendre comment, d'une certaine façon, l'essence précède l'existence. *Si autem laxaverint nomen inceptionis circa omne quod habet esse post non esse, quamvis non sit haec posterioritas tempore, tunc omne creatum erit incipiens*. Nous avons été longtemps arrêtés à ce moment de notre analyse. En effet, les textes d'Avicenne ne permettent certainement pas de donner à l'essence une réalité, par soi, qui serait indépendante de Dieu et précéderait ainsi l'existence temporelle des choses. Mais aussi bien, une telle interprétation est-elle inutile. Toute réalité procède de Dieu, et plus particulièrement de sa pensée. *Hoc igitur quod intelligit essentiam suam causa est intelligendi id quod est post suam essentiam*. Seulement Dieu pense nécessairement tout ce qui se trouve

(1) *In VIII Phys.*, lect. 2. V. t. 22, p. 624 a. Cf. *supra*, p. 58, n. 2.

compris dans sa propre essence, et c'est pourquoi on peut dire d'une certaine façon que les essences sont possibles avant d'être, elles sont constituées comme telles indépendamment de la volonté divine et de la Sagesse. L'opposition que nous proposons de marquer ici est donc celle du nécessitarisme gréco-arabe d'une part, et de la philosophie chrétienne de la liberté, d'autre part. C'est pourquoi l'un des premiers docteurs qui soutienne dans la théologie latine la distinction réelle, Guillaume d'Auvergne, porte justement sur ce point sa critique; il a le souci de montrer ici les oppositions nécessaires : la possibilité des choses ne désigne rigoureusement que la toute Puissance du Créateur. Cette interprétation se retrouve dans le thomisme. Le fondement des possibles c'est, en effet, la nature divine en tant qu'elle est diversement imitable par les créatures; les choses sont donc possibles dans la mesure où elles sont de l'être, dans la mesure où elles n'enveloppent aucune contradiction. Mais on ne peut s'en tenir là; les idées des créatures possibles supposent des décrets possibles de Dieu. *Essentia non accipitur absolute ab intellectu divina ut idea rerum sed cum proportionem creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea vel imitatur eam*. C'est pourquoi, à proprement parler, l'essence avant la création n'est rien, ou bien elle se ramène à la nature même de Dieu. *Creatura in Deo est creatrix essentia*. Ce n'est donc pas seulement le sujet ou l'existence qui se trouve créés, mais c'est encore l'essence elle-même, en même temps que l'être concret dans lequel elle se trouve regue. La doctrine thomiste est donc différente, sur ce problème dernier du fondement des possibles, de celle qui est soutenue par Avicenne. Il suffit, pour bien marquer cette opposition, de voir ce que devient, dans l'une ou l'autre doctrine, la libéralité dans laquelle on voit toujours, mais dans un esprit différent, le propre de l'action divine. Pour Avicenne, cette libéralité consiste simplement dans l'acquiescement de Dieu à ce mouvement qui déduit les créatures du Premier Être; pour saint Thomas, la libéralité divine marque l'action de l'Art suprême et de la Sagesse qui donne les natures à elles-mêmes avec toutes les perfections qui leur permettront d'atteindre leur fin dans un univers multiple et hiérarchisé.

Nous connaissons encore deux autres théories d'Avicenne qui permettent de saisir la différence entre sa philosophie et celle de saint Thomas. D'une part, l'être est au sens propre du mot, et contrairement à la pensée d'Averroès, un accident de l'essence; de l'autre, il y a une puissance à ne pas être dans les substances spirituelles. Or ces deux doctrines procèdent finalement de la même inspiration. On se représente dans les deux cas une réalité qui existerait déjà sous forme de puissance et qui serait susceptible de recevoir un complément ultérieur. C'est là, on le voit, le caractère de la matière, puisqu'elle consiste en une *potentia ad opposita*; elle est cette permanence qui est indispen-

sable pour expliquer le changement, pour permettre de comprendre la différence entre un changement et une substitution pure et simple. On conçoit alors que l'essence soit réalisée sous la forme d'une puissance, attendant pour ainsi dire que l'être vienne s'ajouter à elle du dehors, et nécessaire de même pour expliquer que cette existence, n'étant qu'un surcroît extérieur, puisse être perdue. De sorte que nous pourrions, nous semble-t-il, présenter en dernière analyse l'interprétation suivante des doctrines opposées d'Averroès et d'Avicenne. Le premier supprime le problème de la création, en ne voyant dans le devenir qu'une génération substantielle, qui s'expliquerait par le seul couple de la matière et de la forme ; le second pose, au contraire, le problème de la création ; la distinction d'essence et d'existence intervient alors pour interpréter la nature de l'être créé, mais la distinction proposée est entièrement calquée sur le modèle de ce qu'était la relation de la matière à la forme. Si donc le thomisme ne peut s'accommoder de l'une ou l'autre de ces explications, nous allons voir, pour un problème tout nouveau, l'invention véritable des principes propres qui en permettent la solution.

Il convient d'abord de bien poser ce problème au plan de la réflexion philosophique où il se situe vraiment pour saint Thomas. D'une façon générale la distinction d'essence et d'existence est en rapport avec la doctrine de la création. Nous avons établi déjà quels sont les fondements philosophiques de cette doctrine ; si l'on prend l'être d'une façon universelle, il faut remonter à une cause universelle de l'être, qui est Dieu. Mais il ne suffit pas d'établir le fait de la création, il faut encore en indiquer les conditions de possibilité. Or cette création est celle d'une multiplicité de substances, et la réflexion philosophique ne saurait s'en tenir ici à l'affirmation de cette multiplicité pure et simple. L'argument le plus simple de saint Thomas consiste alors à dire que l'existence ne peut être multiple que parce que l'acte est limité par une puissance correspondante. « *Necesse est enim quod omnis substantia simplex subsistens, vel sit ipsum esse, vel participat esse. Substantia autem simplex, quae est ipsum esse subsistens, non potest esse nisi una. Omnis ergo substantia quae est post primam simplicem participat esse. Omne autem participans componitur ex participante et participato, et participans est in potentia ad participationem ; ergo substantia quantumcumque simplex, post primam substantiam simplicem est potentia essendi (1).* »

Ces expressions résument l'argument essentiel par lequel saint Thomas veut établir la distinction d'essence et d'existence. Ce n'est pas là, nous le savons, l'argument unique, mais pour aboutir, en conclusion, à une vision définitive, nous devons négliger ici plusieurs des analyses dont on trouvera plus haut le détail. C'est justement autour

(1) *In VIII Phys.*, Lect. 21. V. t. 22, p. 701 b.

de cette théorie de la *limitatio actus per potentiam* qu'on a accumulé les difficultés les plus graves. Ces difficultés sont prises de deux points de vue inverses. En premier lieu, on nous montre que l'acte ne saurait être une réalité d'abord donnée, et qui serait ensuite limitée, on ne sait comment d'ailleurs, par une réalité différente. En effet, dans cette hypothèse, cet acte primitif auquel il faudrait attribuer l'infinité ne serait autre chose que la réalité infinie de Dieu, de sorte que le panthéisme apparaîtrait ainsi à l'horizon de la philosophiethomiste (1). Aussi bien n'entendons-nous pas ainsi le principe que saint Thomas fait intervenir. L'acte, dont on dit qu'il est limité par la puissance, n'est pas, par lui-même, dans le plan de l'existence, il n'est autre chose qu'un universel ou un abstrait. Or un universel ne peut pas subsister comme tel, parce que sa nature propre est d'être un indéterminé. La puissance limite donc l'acte, en ce sens qu'elle l'empêche de revêtir cette universalité qui le situerait ainsi hors de la réalité, et n'en ferait plus qu'un incomplet. Il y a donc quelque chose d'irréel dans la condition que l'on fait intervenir, et les expressions dont se sert saint Thomas suffisent à le marquer : *Natura communis, si separatâ intelligatur, non possel esse nisi una*. Ainsi l'acte que l'on fait ici intervenir n'a pas par soi-même une priorité sur la puissance dans l'ordre de l'existence. La puissance limite l'acte, et l'acte donne l'être à la puissance. C'est ce qu'on appelle, d'un mot qui s'adapte rigoureusement à la doctrine de saint Thomas, causalité réciproque de la puissance et de l'acte.

Mais cette doctrine soulève, à ce moment, une difficulté inverse de la précédente. L'acte dont il est ici question n'est, dira-t-on, qu'un abstrait mais en quoi consiste par elle-même la réalité de la puissance qui joue un rôle important dans ce que nous avons appelé causalité réciproque ? Nous savons d'une façon générale, et nous verrons plus particulièrement dans un prochain chapitre, pourquoi l'on fait intervenir dans l'analyse du réel la notion de puissance, sous sa forme la plus immédiate : c'est la notion de matière première. Elle nous permet dans ce cas de comprendre la possibilité du changement, dont Aristote, suivi fidèlement en cela par saint Thomas, « a dégagé l'essence avec une pénétration et une logique parfaites. Le changement est bien le passage progressif et continu qu'il a dit (2) ». Il ne se comprend alors que par une permanence qui s'y oppose, et c'est pourquoi on est conduit à faire intervenir la matière, c'est-à-dire « le sujet indéterminé et potentiel de toutes les déterminations (3) ». Or il est bien clair que l'essence

(1) Le P. Descogs est revenu plusieurs fois sur cette difficulté. Cf. *Essai critique sur l'Hylémorphisme*, p. 142, 163, 4, etc... De même *Thomisme et Scolastique*, à propos de M. Rougier, Arch. Phil., Vol. 11, p. 127 sv.

(2) HAMELIN, *Le système d'Aristote*, p. 310.

(3) Ibid., p. 264.

ne saurait être une puissance dans la même acception que la matière première. En effet, cette réalité de la matière demeure identique sous les déterminations inverses qu'elle peut revêtir. Elle est, dirons-nous, une *potentia ad opposita* ; la forme ne termine jamais l'amplitude de la matière, celle-ci peut recevoir toujours des formes diverses, et c'est l'acte qui est le principe de la distinction : *Actus namque dividit*. L'essence, par contre, ne désigne aucune réalité qui demeurerait permanente, la distinction n'intervient donc pas pour expliquer le changement, mais seulement pour expliquer la multiplicité (1).

Ainsi toutes les formes de réalité que nous pourrions attribuer à l'essence semblent nous échapper. Mais aussi bien pour comprendre le sens exact de la distinction réelle, il est inutile de s'engager plus longtemps dans une voie sans issue. Il est parfaitement vain, en effet, de chercher dans le thomisme ce que serait la réalité d'une puissance, sans faire intervenir en même temps celle de l'acte à laquelle elle est corrélative. Reprenons la définition la plus simple et la plus générale que saint Thomas nous donne de l'essence : *Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse* (2). Ce qui est important, c'est de bien voir l'impossibilité de définir *essentia* sans faire intervenir le terme *esse*. Nous l'avons établi en examinant aussi bien le cas de l'essence réelle que celui de l'essence possible, en montrant qu'une essence créée n'est rien d'autre que l'essence créatrice elle-même, si l'on ne tient pas compte d'un décret, réel ou possible, susceptible de la poser dans l'existence. Ainsi la réalité de l'essence n'est véritablement pas indépendante du rapport qu'elle soutient avec l'existence ; c'est pourquoi saint Thomas nous dit, en accord avec toute la doctrine que nous venons d'analyser, qu'il n'y a pas à chercher ce que serait l'essence à part de toute existence, ou d'une façon séparée : *non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quem semper suus actus comitetur*. Mais pour entendre la doctrine de la causalité réciproque, il est bien inutile de chercher à saisir une réalité séparée, qui serait l'essence. Il suffit,

(1) Pour attribuer une réalité à l'essence, antérieurement à l'existence, il ne serait pas impossible, ici encore, de déformer toute la doctrine, et de faire apparaître le panthéisme. On trouvera une indication de ce genre dans l'ouvrage ancien, mais toujours très suggestif, du P. KLEUTGEN. « Voici, dit-il, comment nos adversaires exposent l'accusation qu'ils dirigent contre l'ancienne école : l'essence (*essentia*) dans le langage des scolastiques, désigne le concept et non la chose ; donc, en faisant consister la chose dans l'essence et dans l'existence, on fait penser que dans les choses le concept, c'est-à-dire l'universel et l'idéal, est le principe, tandis que l'existence se confondrait avec les phénomènes dans lesquels l'universel s'individualise et l'idéal devient concret et actuel. En outre, d'après les scolastiques, les idées ne sont autre chose que Dieu lui-même, et leur objet est l'essence divine en tant qu'elle peut se manifester au dehors. Par conséquent, ne devons-nous pas conclure de cette théorie, en dernière analyse, que les choses, considérées dans leur existence, sont l'essence divine achevée, manifestée par les phénomènes ». *La Philosophie Scolastique*, trad. Sierp., t. III, p. 83.

(2) *De Ente*, cap. 1, p. 4.

nous semble-t-il, de bien voir le caractère hypothétique du raisonnement que nous présente saint Thomas : si nous ne faisons pas intervenir ici l'opposition de la puissance et de l'acte, celui-ci par lui seul deviendra unique, mais d'une communauté logique et abstraite, de sorte que rien n'existera, ou bien, à un autre point de vue, cet acte déterminé par sa suffisance même ne sera que l'Acte infini de Dieu. On n'obtient donc aucunement les conditions véritables d'une multiplicité. Or, c'est ce seul fait qui suffit à fournir à saint Thomas le point de départ de son raisonnement, et c'est pour le comprendre que nous devons faire intervenir des principes nouveaux de solution. Aristote a analysé « avec une pénétration et une logique parfaites » le fait du changement, et nous a permis de dégager, dans cette analyse, deux notions qui doivent servir de principes, c'est-à-dire de vérités initiales, à partir desquelles on peut organiser d'autres vérités, dans une vision philosophique des choses. Mais il faut poser un nouveau problème, auquel il ne s'est peut-être pas élevé lui-même, pour lequel, en tout cas, il ne nous présente aucune interprétation : c'est celui de la production totale de l'être ou création. Si l'on néglige de mener jusque-là la réflexion, il est clair que la question de la distinction réelle ne correspond plus à aucun problème ; ce sera peut-être la position d'Averroès. D'autres, au contraire, comme Avicenne auront appliqué d'une façon assez maladroite la distinction établie par Aristote dans un domaine tout différent, pour lequel elle devait être transposée ; ils comprennent l'essence, à la façon d'une sorte de matière, devant laquelle viennent se briser les exigences et les inspirations les plus hautes de la philosophie chrétienne. Considérons par contre d'une façon générale les conditions dernières de la production du multiple, l'acte nous apparaîtra comme l'acte d'une puissance, et la réalité de cette puissance est tout entière dans son rapport à l'acte : son être est d'être relative. Il nous a donc semblé que pour comprendre ce que fut, sur ce problème délicat, la pensée vraie de saint Thomas, il suffisait de bien voir l'attitude dans laquelle il s'est délibérément placé.

CHAPITRE VI

La Relation de la Matière à la forme

Materia et forma dicuntur relative ad invicem.

De Princ. Nat. V. t. 27, p. 484 a.

Le principe qui sert à ordonner l'univers thomiste est le principe de perfection. Les êtres se rapprochent ou s'écartent plus ou moins de la nature divine, depuis l'ange, *prope Deum*, jusqu'à la matière première, *prope nihil*, incapable par cela même de subsister à part. Nous nous trouvons donc en présence de deux ordres de substances, les unes spirituelles, les autres matérielles. Les premières comportent toute la perfection de leur espèce, si bien que, suivant la formule d'Avicenne, la quiddité du simple est le simple lui-même. Les substances corporelles comportent encore une véritable perfection ; elles possèdent, en effet, tout ce qui est nécessaire à leur nature individuelle. C'est là, comme nous l'avons montré au début de cette étude, le caractère propre de tout être concret. « Les choses qui sont douées de subsistance propre nous apparaissent parfaites, et nous les désignons du nom de concrètes (1). » Mais la nature de l'espèce se rencontre aussi en d'autres individus, et ne s'exprime intégralement dans aucun d'entre eux, de sorte qu'ils ne possèdent plus la perfection entière de leur espèce (2). Ainsi la multiplicité des individus remplace dans ce cas la pure subsistance du simple. *Ad hoc sunt plura individua in una specie, in rebus corruptibilibus, ut natura speciei quæ non potest perpetuo conservari in uno individuo conservetur in pluribus* (3). Il y a ainsi une subordination réciproque des individus entre eux, à l'intérieur de l'espèce, et particulièrement dans la société. « Dans les corps inférieurs, nous voyons la même espèce comprendre plusieurs individus, la raison en est une impuissante (et particulièrement), qu'un seul ne peut fournir toute la perfection d'opéra-

(1) *In l. de Causis*, Lect. 22, V. t. 26, p. 558 b. Cf. supra, p. 37.

(2) « Individuum autem aliquod in infima parte rerum, quæ continet generalia et corruptibilia, perfectum invenitur ex eo quod habet quidquid ad se pertinet secundum rationem individuationis suæ, cum natura speciei etiam in aliis individuis inveniat. » *De Sp. Creat.*, a. 8.

(3) *Cont. Gent.*, 11, 93, Amplius.

tion de l'espèce, ce qui est surtout manifeste parmi les hommes, lesquels s'entr'aident en leurs actions (1). »

On ne peut comprendre cette multiplicité des individus dans la même espèce qu'à une condition. C'est que l'essence elle-même soit composée de principes différents, la matière et la forme. Cette affirmation ne soulève, aux yeux de saint Thomas, presque aucune difficulté; c'est là un point qui est communément accepté par tous les docteurs; les principes initiaux de l'aristotélisme n'ont pas à être retrouvés, ce sont des principes acquis. Mais lorsqu'on cherche à analyser de plus près ces deux notions, des difficultés considérables apparaissent. Les principales portent sur le problème de la multiplicité ou de l'unité de la forme, et sur la théorie de l'individuation. C'est à ce moment que saint Thomas est obligé de dégager une philosophie personnelle, qui le fait apparaître comme un novateur. Nous avons donc à examiner maintenant ces deux problèmes, pour essayer de montrer ce que fut, en présence de ses adversaires différents, l'initiative de saint Thomas. Ici encore nous nous en tiendrons à l'analyse des principes. Il resterait à voir, en particulier, ce que peut devenir l'application de ces principes dans le cas de l'individualité humaine. Nous avons dû finalement renoncer à entrer dans aucune analyse sur la question de l'unité prétendue de l'intellect ou sur l'immortalité personnelle par exemple, convaincu que cette étude supposerait des analyses et des recherches historiques qui doubleraient au moins l'étendue de cet ouvrage. Au reste, ici encore, il nous semble que notre attitude est bien dans l'esprit de saint Thomas, dont M. Gilson dit avec juste raison qu'on ne le voit jamais modifier une vérité acquise pour mieux établir une vérité opposée. Le problème que pose l'individualité humaine est sans doute un problème à part, mais pour aboutir à une solution rigoureuse, il ne faudra pas oublier les principes généraux qui s'appliquent aux substances matérielles, et, par exemple l'unité de la forme. Ce sont donc ces principes que nous allons chercher à établir maintenant, en replaçant la réflexion de saint Thomas dans l'histoire, dans toute la mesure où nos études nous l'ont permis.

A. — L'UNITÉ DE LA FORME

I. — On connaît l'importance historique considérable de l'unité de la forme. C'est par rapport à ce problème que les contemporains ont jugé

(1) In *II de Caelo*, lect. 16. V. t. 23, p. 159 b. Texte cité par ROUSSELOT. *L'Intellectualisme de saint Thomas*, p. 129. Ce serait là, on le voit, le fondement de la philosophie sociale de saint Thomas; l'homme n'est pas une personne seulement, mais un individu, et à ce titre au moins subordonné à l'ensemble: « Quod manifeste ad imperfectionem apparet, non solum in animalibus generabilibus, sed etiam in omnibus animalibus ex semine qualicumque generatis, in quibus mas indiget femina suae speciei ad generandum; et ulterius in omnibus generabilibus et corruptibilibus, in quibus necessaria est multitudo individuorum unius speciei, ut natura speciei quae non

tout de suite de l'originalité du thomisme, et c'est sur ces mêmes thèses que portaient les plus vives attaques. Peut-être, en analysant les textes, arriverons-nous à saisir quelle fut, sur l'un des aspects les plus significatifs de la doctrine, l'initiative de saint Thomas, et corriger, dans une certaine mesure, le jugement de M. Gilson : « l'histoire de sa pensée, écrit-il, nous est inconnue, et rien ne permet de formuler, à coup sûr, le problème dont il a, de bonne heure, trouvé la solution (1). »

Rappelons d'abord certains événements qui intéressent cette dispute, et qui sont désormais assez bien fixés par des études classiques, auxquelles nous ne prétendons ici rien ajouter. Un des signes les plus importants des discussions qui agitaient l'Université de Paris, autour des années 1270, c'est la lettre dans laquelle Gilles de Lessines envoie à Albert le Grand la liste des propositions disputées dans les écoles. La réponse d'Albert constitue le *De Quindecim Problematibus*, édité par le P. Mandonnet (2). Deux de ces propositions sont propres à l'enseignement de saint Thomas : l'une porte sur la simplicité des substances angéliques, l'autre, sous une question détournée, pose le problème de l'unité de la forme. C'est la proposition 14. *Quod corpus Christi jacens in sepulcro et positum in cruce non est, vel non idem fuit idem semper, sed secundum quid* (3). Les autres doctrines signalées par Gilles de Lessines appartiennent explicitement à l'enseignement averroïste. La théorie de l'unité de la forme, soutenue par saint Thomas, apparaissait ainsi solidaire de l'averroïsme. Telle est, sous la forme la plus simple, la raison des hostilités qu'elle devait rencontrer.

L'adversaire le plus déterminé de saint Thomas devait être le régent des Frères Mineurs, Jean Peckham. Le procès de canonisation de saint Thomas nous a laissé le souvenir d'une discussion particulièrement vive entre les deux maîtres de l'Université, dans une séance solennelle, à laquelle assistaient les maîtres, les étudiants et l'évêque de Paris. L'attitude que Jean Peckham se prête dans une de ses lettres (4) est

potest perpetuo conservari in uno individuo, propter ejus corruptibilitatem conservetur in pluribus. » *De Sp. creat.*, a. 8.

(1) Gilson, *Le Thomisme*, p. 32.

(2) *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII^e siècle*, 2^e éd., Louvain 1911, t. II, p. 29-52.

(3) Saint Thomas avait examiné cette question dans les Quodlibets suivants : Quodl. II, a. 1. Utrum Christus in triduo fuerit idem homo (Noël 1239). Quodl. III, a. 4 : Utrum oculus Christi post mortem fuerit oculus aequivoce (Pâques 1270). Quodl. IV, a. 8 : Utrum Corpus Christi in cruce et in sepulcro sit idem numero (Noël 1270). Nous datons d'après l'étude du P. SYANVE, *Revue thomiste*, 1926, p. 43, qui intervertit l'ordre indiqué par le P. MANDONNET des deux quodlibets 3 et 4.

(4) « Ex epistola ad Episcopum Lincolnensem date die I Juni 1285. Dicit nos opinionem de unitate formae rationibus et sanctorum testimoniis persequentes in mortuum impingere, quod est falsum ; quia potius ei de quo loquitur, cum pro hac opinione ab episcopo Parisiensi et magistris theologiae et a fratribus propiis argueretur argute, nos soli idem astitimus, ipsum prout salva veritate potuimus defendendo, donec ipse omnes positiones suas, quibus possit imminere correctio, sicut doctor humilis subiecit moderamini Parisiensium magistrorum. Nec modo, ut

différente de celle que nous fait connaître l'un des témoins du procès de canonisation (1). Il semble bien que Peckham ait élevé avec la plus grande vigueur — *verbis ampullosis et tumidis* — des critiques contre une thèse qui présentait pour lui un très grave danger. Dans sa pensée, cette thèse de l'unité de la forme n'est qu'une nouveauté averroïste (2), elle vient s'opposer entièrement à l'enseignement traditionnel, et c'est la fidélité de cette tradition, plus que le souci de vaines disputes, qui explique le zèle dont il est animé — *imperterrita irreprehensam astruere veritatem*. En cela tout particulièrement, Peckham présente assez justement les choses, et saint Bonaventure, le maître général des Mineurs, ne devait manquer, comme le remarque M. Gilson, de se solidariser ouvertement avec lui, non seulement à cette époque, mais encore dans tous ses écrits postérieurs. *Insanum est dicere quod ultima forma addatur materiæ primæ sine aliquo quod sit dispositio vel in potentia ad illam, vel nulla forma interjecta* (3).

D'après le récit de Jean Peckham, saint Thomas aurait soumis ses thèses à la correction des maîtres séculiers. En réalité, il ne devait jamais cesser de soutenir l'unité de la forme, dans ses ouvrages, ses commentaires, et dans les disputes quodlibétiques (4). Au reste, la condamnation de 1270 contre les erreurs averroïstes n'atteignait pas sa pensée, malgré les efforts de ses adversaires. Plus tard, dans la célèbre condamnation de 1277, l'unité des formes substantielles ne fut pas comprise parmi les thèses proscrites par Etienne Tempier ; elle fut pourtant, peu de temps après, condamnée par Robert Kildwarby, qui appartenait lui-même à l'ordre dominicain.

II. — Ces divers épisodes devaient être brièvement rappelés avant que nous abordions l'étude de la doctrine thomiste. Nous aurons à nous

impostor astruit, incepimus talia impugnare, quin potius dudum legentes Parisius, in Anglia et in Romanorum curia, publice multis annis Christi assistente gratia, non cessavimus in his et in aliis irreprehensam astruere veritatem. » Cité par SPETTMANN, *Johannis, Pechami, Quaestiones, tractantes, de anima...*, P. B. G. M. XIX, 5-6, Prolegoma, p. XVII.

(1) « Dixit dictus testis se audivisse a pluribus fratribus praedicatoribus fide dignis, quod quando frater Thomas una vice disputabat Parisiis ubi erat frater Johannes de Pizado ordinis fratrum Minorum, qui fuit postea archiepiscopus cantuariensis, quantumque dictus frater Johannes exasperaret eundem fratrem Thomam verbis ampullosis et tumidis, numquam tamen ipse frater Thomas restrinxit verbum humilitatis sed semper cum dulcedine et humanitate respondit. » Cité par MANDONNET, op. cit., t. 2, p. 100, note 1.

(2) « Nec eam opinionum credimus a religiosis personis sed saecularibus quibusdam duxisse originem, cujus duo praecipui defensores vel forsitan inventores miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos in partibus transalpinis cum non essent de illis partibus orlendi. » cité par MANDONNET, ibid.

(3) In *Hexaemeron*, IV. 10, cité par GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 32.

(4) Voir les textes cités infra. La question quodlibétique à laquelle nous faisons allusion est : *Quodl. XII. a. 9, utrum anima perficiat corpus immediate vel mediante corporeitate*. (Pâques 1271, d'après Synave.)

demander dans quelle mesure exactement l'enseignement de saint Thomas constituait, sur les points qui nous occupent, une nouveauté, et dans quelle mesure également sa pensée est solidaire de celle de l'averroïsme parisien, telle qu'elle nous est connue par Siger de Brabant.

La question de l'unité de la forme se présente à plusieurs moments dans la doctrine de saint Thomas. Le principe que nous allons examiner sert à organiser des parties très diverses du système, mais les difficultés principales portent sur le problème de la nature de l'âme humaine. Deux autres questions se rattachent à celle de l'âme, mais pour la commodité de l'exposition, nous les examinerons à part, ce sont les questions qui concernent la forme de corporéité et la forme du mixte.

Saint Thomas se trouve d'abord en présence d'une doctrine qu'il résume en disant que pour les partisans de la multiplicité des formes, il y aurait plusieurs substances dans l'âme humaine. Remarquons tout de suite que cette thèse est d'origine platonicienne, et nous allons, pour le montrer, nous placer tour à tour à deux points de vue différents. Platon, en effet, est parti de cette idée que l'âme survit au corps, non comme une forme, mais comme un moteur. Elle se trouve ainsi logée dans le corps comme un pilote en son navire. Or, lorsque nous sommes en présence d'actions différentes, nous sommes conduits à les attribuer à des moteurs également divers; ainsi dans un navire celui qui tient le gouvernail n'est pas le même que celui qui rame (1).

Avant d'examiner la réponse de saint Thomas, nous devons nous demander à qui il fait allusion en rapportant cette première opinion *non solum modernorum sed etiam antiquorum*. A vrai dire, l'idée que l'âme s'unit au corps comme un moteur n'est pas, à notre connaissance, soutenue par les contemporains de saint Thomas sous une forme exclusive; il est vrai cependant que pour certains d'entre eux l'âme est à la fois une forme et un moteur. Cette position est, très nettement, celle que nous voyons adoptée par Alexandre de Halès. Sa doctrine de l'âme procède de la définition classique que l'on peut lire dans le *de Spiritu et Anima* de saint Augustin : *anima est substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata* (2). L'âme est donc une substance complète, destinée à jouer, par rapport au corps le rôle de moteur. Mais en même temps cette substance est orientée vers une perfection supérieure, qui ne peut être acquise pour elle que par son union avec le corps. C'est pourquoi elle a un rapport naturel avec le corps, et constituée avec lui un être qui possède une véritable unité. En ce sens, on peut dire que l'âme s'unit au corps comme une forme. *Anima rationalis conjungitur suo corpori ut motor mobili et ut perfectio formalis suo perfectibili* (3). Le rap-

(1) *De An.*, a. 11.

(2) Cité *Summa Theologica*, t. II, Inq. IV, Tr. I, Sect. 1, Q. 1, Cap. II. Ed. Quarachi, n. 321, p. 385. Le texte de saint Augustin se trouve : *Patrologie latine*, t. 40, col. 781.

(3) *Ibid.*, n° 345, p. 420.

port de la matière à la forme est donc connu, et appliqué par Alexandre de Halès au problème de l'union de l'âme et du corps ; seulement il ne pense pas pouvoir trouver là un principe exclusif d'explication. L'âme continue dans sa doctrine à s'unir au corps comme un moteur, en même temps qu'elle joue déjà le rôle que saint Thomas considère uniquement, celui d'une forme. La raison en est que l'âme est une substance par soi, *hoc aliquid*. Or, qu'en résulte-t-il par rapport au problème de la nature de son unité ? D'abord l'âme n'est pas d'une façon immédiate l'acte d'une matière, mais l'acte d'un corps déjà organisé, et qui suppose, par conséquent, ce que nous appellerons avant l'âme une forme corporelle (1). En outre, l'âme rationnelle est, par sa perfection, très loin du corps qu'elle doit informer ; il faut donc supposer qu'elle s'unit au corps par des intermédiaires qui sont l'âme végétative et l'âme sensitive. Mais la doctrine ne peut s'achever conformément à ces principes ; l'âme est en même temps la forme du corps, avec lequel elle constitue une véritable unité ; en ce sens les vertus spirituelles qui forment le corps, l'organisent, en expliquant l'accroissement et la vie, ne sont autre chose que les puissances de l'âme. Alexandre de Halès se contente donc, dans un texte capital, de juxtaposer les deux principes d'explication (2). Rêtons donc que nous avons trouvé chez lui une doctrine que nous verrons souvent critiquée par saint Thomas : l'âme s'unit au corps par des intermédiaires lorsqu'on la considère comme un moteur. Cependant Alexandre de Halès ne considère pas nettement ni définitivement ces intermédiaires comme des formes diverses, et qui subsisteraient dans le composé humain. Sa doctrine nous apparaît donc comme une forme déjà évoluée d'une autre doctrine, qui doit être plus ancienne, et que l'on pourrait aisément reconstruire si l'on se plaisait par des hypothèses de ce genre à devancer la recherche positive.

(1) « Licet enim quaedam sit similitudo animae et corporis et formae ad materiam, tamen est dissimilitudo secundum modum jam dictum. Est enim anima hoc aliquid praeter suam materiam, quod non est dicere in forma simpliciter naturali. Unde non est ibi propria actus materiae, sed actus naturalis corporis completi in forma naturali, quae forma dicitur forma corporalis. Sic ergo habet proprium modum unionis, et ideo vocat B. Bernardus istam unionem proprie nomine unitatem nativam, in libro ad Eugenium V. » Ibid. n° 347, p. 421.

(2) « Anima rationalis conjungitur suo corpori ut motor mobili et ut perfectio formalis suo perfectibili. Prout autem est motor, habet potentias medias, quibus movetur corpus, prout est organum animal, et illa via dicitur habere potentiam pro medio ; praeterea spiritus qui dicuntur vitalis et animalis, deferunt tanquam ministrantes actum virium per corpus. Eo autem modo quo est perfectio et corpus perfectibile, licet habeat dispositiones praecambulas, quae dicuntur quodammodo media, non tamen exigitur medium in unionem, immo se ipsa unitur anima corpori. Quod autem habeat dispositiones medias in adaptationem, patet per hoc quod dicit Augustinus, quod vegetatur et crescit et formatur et organizatur ; hoc autem non posset esse nisi essent aliquae virtutes spirituales, quae ista facerent, et ideo in adaptationem se ipsa conjungitur corpori. » Ibid. n° 345, p. 420. Nous ne voyons jamais Alexandre de Halès préciser sa pensée, en se demandant quel est exactement le rapport de ces intermédiaires et de l'âme rationnelle, comme le fera saint Thomas : *advient anima rationali tollitur forma quae prius inerat*. Cf. infra, p. 188.

Nous trouvons d'ailleurs une autre expression, plus simple et plus dépouillée, semble-t-il, de la même doctrine chez Robert Grossetête. Il pose dans un chapitre de son traité *de Anima* la question classique de savoir si l'âme est unie au corps par des intermédiaires. La réponse dépend de la conception que l'on se fait de l'âme. Elle n'est pas seulement une forme, mais elle est encore une substance, elle possède en elle-même sa perfection (1). Elle s'unit sans doute au corps, non pas cependant qu'elle soit simplement *dans* le corps, au sens où une forme est dans une matière. Mais elle ne s'unit qu'au corps préparé, et de ce point de vue il faut placer entre le corps et l'âme des intermédiaires, qui sont les natures sensible et végétative. Robert Grossetête ne nous indique pas nettement si nous devons les considérer comme des substances propres, antérieures à l'âme, ou simplement comme des puissances, ni, dans ce cas, quel serait leur rapport à l'âme elle-même (2).

Le propre de la doctrine de saint Thomas, c'est de prendre parti, d'une façon très ferme, en faveur de cette idée que l'âme est la forme du corps. Sans doute, cette thèse soulève un certain nombre de difficultés, mais ses adversaires se trouvent encore beaucoup plus embarrassés lorsqu'ils s'efforcent de comprendre la nature de l'action humaine. *Si quis autem*

(1) « Quarto quaeritur quo genere unionis unita sit anima corpori et utrum per medium. Solutio. Ad hoc dicimus quod anima non est forma tantum, sive perfectio, sed perfectio et substantia. Unde duplicem habet considerationem, ut substantia et ut forma. Et bene concedimus, quod primo objectum est, scilicet quod duo opposita non sunt in eodem subjecto, nec unum oppositum est in alio secundum modum informationis ; sed duo opposita coexistentia dicere quorum unum est simplex alterum compositum, nihil impedit. Anima ergo, secundum quod substantia est, habet coexistentiam cum corpore, quia sicut corpus consistit in homine ut pars, ita anima. Nec applicatur corpori ut per ipsum fulciatur in esse, cum per se possit existere. » *Tractatus Roberti Grossetête Episcopi Lincolnensis de Anima*. B. G. P. M., XIX, 5-6, p. 251.

(2) « Ad id quod quaeritur quo modo essendi dicitur esse in corpore, dicimus quod sicut forma in materia, non tamen secundum omnem modum, quia separatur a corpore in quantum substantia. Ad tertium dicimus quod corpus et anima faciunt unum ratione. Sed unum ratione dicitur duobus modis : uno modo ut ensis et gladius et breviter, quorum differentia eadem est. Nec sic accipitur hic. Secundo modo dicitur unum ratione cum de duobus convenientibus fit unum, cujus una est ratio, quae neque est cujus neque illius compositi. Et sic hic accipitur. Ad ultimum dicendum quod duplex est medium ; scilicet medium participans, ut medius color, et medium ordinans unum extremorum ad aliud. Et tali modo componitur corpori non cuilibet sed aptato. Quid autem dicitur medium ? Dicimus quod vegetativum et sensitivum, sed alterum remotius, alterum propinquius. » Ibid. A ces doctrines antérieures à saint Thomas, il faudrait encore joindre celles du traité *De Differentia Spiritus et Animae*, que saint Thomas nous rapporte justement à cette occasion. « Praeterea philosophus quidam dicit in libro *de Differentia spiritus et animae*, quod anima unitur corpori mediante spiritu. Unitur ergo ei per medium. *De Sp. creat.*, a. 3. Obj. 9-1. Il répond : « Anima dicitur uniri corpori per spiritum in quantum est motor, quia primum quod movetur ab anima in corpore est spiritus, ut Aristoteles dicit in libro de causa motus animalium, tamen etiam ille liber non est magnae auctoritatis. » Saint Thomas n'est pas fixé sur l'attribution véritable de ce traité. Il s'agit d'un opuscule de Costa Ben Luca, médecin juif Syrien (864-923). Publié par C. BARUCH, *Excerptae e libro Alfredi Anglici de motu cordis*. Item *Cosia Ben Luca de Differentia animae et spiritus*, Innsbruck, 1878.

velit animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quod inveniat modum quo ista actio, quæ est intelligere, sit hujus hominis actio (1).

Nous n'avons pas à entrer ici dans l'analyse de ces discussions. Qu'il nous suffise de remarquer que le problème de la multiplicité des âmes ne peut plus se poser de la même façon dans le thomisme et dans les doctrines antérieures. L'origine de cette thèse c'est la doctrine platonicienne, selon laquelle l'âme s'unit au corps comme un moteur, et avec certaines réserves, nous avons retrouvé cette idée chez plusieurs « modernes », auxquels nous sommes maintenant opposés. Si pourtant nous voulons nous placer dans l'hypothèse indiquée, il nous suffira de remarquer que du moteur et du mobile on ne fait pas une substance vraiment une, et que, par suite, l'homme dans l'unité de son être ne serait pas véritablement susceptible de génération et de corruption (2).

Pourtant saint Thomas ne s'en tient pas là. Il continue à examiner dans des articles spéciaux la question classique : *Utrum anima uniatur corpori per medium*. Il suffit de lire les premières objections pour se rendre compte qu'il se réfère à des doctrines semblables à celles que nous avons examinées (3). Mais sa réponse ne consiste pas seulement à dire que l'hypothèse d'intermédiaires entre l'âme naturelle et le corps vient de ce que l'on considère l'âme comme un moteur. En effet, par un autre principe encore, le platonisme entraîne cette conséquence (4). Platon considère que les notions universelles sont des formes séparées, qui sont attribuées aux données sensibles en tant que ces dernières les participent ; ainsi Socrate est animal en tant qu'il participe à l'animalité et l'homme en tant qu'il participe à l'humanité. Reste donc que la forme par laquelle Socrate est dit animal soit autre que la forme par laquelle il est dit homme. Nous retrouvons ici le principe que nous avons examiné dans un précédent chapitre. *Existimaverunt etiam quod*

(1) *Summa. Theol.* I^a, q. 76, a. 1.

(2) *De An.*, a. 11.

(3) Voir, par exemple, *De An.*, a. 9. « Nono quaeritur utrum anima uniatur materiae corporali per medium. Et videtur quod sic. Quia in libro de spiritu et anima (cap. X circa med.) dicitur quod anima habet vires quibus miscetur corpori. Sed vires animae sunt aliud quam ejus essentia. Ergo anima unitur corpori per aliquod medium. » Alexandre de Halès se posait la même objection : « Forte diceretur quod anima suis potentiis unitur corpori, sicut videtur dicere Augustinus in libro de anima et spiritu ; sed hoc non removel quin per se conjungantur ; nam cum esse per prius attribuat essentiae corpori quam potentiis ejus, corpus autem et anima se respiciunt naturaliter ; ergo prior est respectus essentiae animae et corporis quam virium inter se ; ergo conjunctio animae cum corporis essentia est naturaliter prior, licet sit tempore simul, ergo sine medio in esse uniuntur », n^o 345, p. 419. Mais il répond à cette objection en soutenant la doctrine contraire au thomisme : « Anima enim vegetabilis immediate operatur, rationalis vero cooperatur mediante sensibili », 420. La deuxième objection du *De Anima* est la suivante : « Sed dicendum quod anima unitur corpori mediantibus potentiis in quantum est motor, sed non in quantum est forma. » C'est une allusion à la pensée d'Alexandre de Halès. Cf. p. 420 a.

(4) « Sed etiam hoc posito, adhuc secundum Platonis principia consequens est quod sint plures animae in homine et in animali... » etc... *De An.*, a. 11.

quicquid sit abstractum in intellectu sit abstractum in re, alias videbatur eis quod intellectus esset vanus et falsus (1).

Dès lors, si nous adoptons ce principe, nous serons conduits à loger des formes substantielles intermédiaires entre la matière première et l'âme rationnelle ; nous dirons, par exemple, que l'homme est une substance en acte par une première forme, par une autre il est un corps, puis un corps animé, et ainsi de suite. En tant que la matière est sous une première forme, elle est le sujet d'une forme supérieure, et ainsi de suite, jusqu'à la dernière d'entre elles. Nous nous trouvons donc ici encore en présence d'une thèse d'inspiration « platonicienne », mais il ne suffit pas désormais pour la réfuter d'affirmer que l'âme est une forme ; c'est, au contraire, dans cette interprétation de la nature de l'âme que la difficulté reparaît. Elle prend même une forme plus générale. Saint Thomas présente souvent deux exposés correspondant aux deux questions suivantes : *Utrum anima uniatur corpori per medium* ; et : *utrum in homine anima rationalis, sensibilis et vegetabilis sit una substantia*. Les mêmes critiques reparaissent dans les deux cas. Il est possible cependant de distinguer deux sortes d'arguments, les uns qui se rapportent à la nature et au rôle des formes intermédiaires, les autres à la place actuelle de ces formes dans le composé.

Nous avons déjà plusieurs fois utilisé cette proposition du Livre des causes : *Esse est illud quod immediatius et intimius convenit rebus*. De là, nous pouvons tirer cette conclusion, que ce qui donne l'être doit être antérieur à toute réalité qui se surajoute à l'être. Or ce rôle appartient à la forme substantielle ; les formes accidentelles ne donnent pas simplement l'être, mais l'être à un point de vue, par exemple, la grandeur, la couleur, ou quelque chose de semblable. Supposons donc qu'il y ait plusieurs formes dans le composé ; dans ce cas, les formes postérieures à la première ne donneraient qu'une réalité accidentelle et ne rempliraient pas le rôle qu'on veut leur faire jouer (2). Le propre de l'accident c'est d'être dans un sujet ; mais, dans ce cas, il faut entendre par sujet un être en acte, et non seulement en puissance. Si donc une forme s'ajoute à un sujet déjà en acte, comme dans l'hypothèse que l'on nous propose ici, cette forme sera accidentelle (3). Une autre preuve de l'impossibilité de cette thèse se présente comme une conséquence directe de ces idées. Dans l'hypothèse de la multiplicité des formes, il n'y aurait pas de générations substantielle. La génération, c'est le passage du non-être à l'être ; ce qui est engendré, c'est donc ce qui devient être simplement et non être à un point de vue (4).

(1) *De Sp. Creat.*, a. 3.

(2) *De An.*, a. 11.

(3) *De Sp. Creat.*, a. 3. *In II. De An.*, Lect. 1. V. t. 24, p. 58 b.

(4) « Tertio, quia sequetur quod in adeptione postremae formae non esset generatio simpliciter sed secundum quod tantum. Cum enim generatio sit transmutatio

Nous pouvons considérer maintenant la présence actuelle des formes dans le composé, et nous allons voir apparaître de nouvelles difficultés. La plus importante est celle que saint Thomas indique très souvent sous cette forme : *Ex diversis actu existentibus non fit unum per se*. Nous avons déjà remarqué que l'origine première de la thèse de la multiplicité se trouve dans la doctrine platonicienne, pour laquelle ce qui est distingué dans la pensée l'est aussi dans la réalité. S'il en est ainsi, les formes diverses constituent plusieurs actes ; mais elles ne pourront dès lors former un individu ayant par lui-même de l'unité. L'unité suppose au contraire que ces éléments qui entrent dans le complexe soient entre eux dans le rapport de la puissance à l'acte (1). Il est vrai que dans certains cas il reste possible de constituer avec des actes divers une réelle unité ; mais pour cela il faut qu'un principe serve de lien aux éléments assemblés (2). Dira-t-on, pour le cas de l'homme, que ce principe c'est le corps ? La réponse est spécieuse, parce que le corps ne peut communiquer à l'âme une unité qu'il ne reçoit, au contraire, que d'elle seule (3). Puisqu'il est impossible de trouver aucun lien qui soit capable d'unifier des actes d'abord divers, l'homme ne serait qu'un agrégat, si nous devions reconnaître plusieurs formes superposées dans l'âme. Et par suite, manquant d'unité, il ne pourrait, en rigueur, être dit un être, parce que l'unité se convertit rigoureusement avec l'être, comme nous l'avons déjà établi (4). On pourrait enfin prendre cette même difficulté d'un autre point de vue. Lorsque plusieurs prédicats s'attribuent d'un sujet selon des formes diverses, l'un s'attribue par accident de l'autre. Ainsi lorsque nous disons de Socrate qu'il est blanc et musicien, musicien est dit par

de non esse in esse, id simpliciter generatur quod fit ens, simpliciter loquendo, de non ente simpliciter. Quod autem praeexistit ens actu, non potest fieri ens simpliciter, sed potest fieri ens hoc ut album vel magnum, quod est fieri secundum quid. » *De Sp. creat.* Ibid. On trouvera aussi un long exposé de la question : *De Pot.*, q. 3, a. 9, ad 9, texte que nous commenterons plus loin pour certaines de ses indications.

(1) « Non enim fit simpliciter unum ex duobus actibus, sed ex potentia et actu, in quantum id quod est in potentia fit actu et propter hoc homo albus non est simpliciter unum, sed animal bipes est simpliciter unum, quia hoc ipsum quod est animal est bipes. » *De Sp. creat.*, a. 3.

(2) Ex pluribus enim actu existentibus non fit unum simpliciter nisi sit aliquid uniens et aliquo modo ligans ad invicem. » *De An.*, a. 11. Cf. *De Sp. creat.*, a. 3, ad 10. *Cont. Gent.*, II, 58, Adhuc.

(3) « Et non potest dici quod uniantur per corporis unitatem, quia magis anima continet corpus et facit ipsum esse unum quam e converso. » *Summa Theol.* I^a, q. 76, a. 3. Cf. *In I. De An.*, Lect. 24. V. t. 24, p. 53 a. Cf. *De An.*, I. 25, 411, b. 5. — λέγουσι δὲ τινες μεριστὴν αὐτὴν, καὶ ἀλλῶ μὲν νοεῖν ἀλλῶ δὲ ἐπιθυμεῖν, τί οὖν δὴ ποτε συνέχει τὴν ψυχὴν, εἰ μεριστὴ πέφυκεν ; οὐ γὰρ δὴ τό γε σῶμα· δοκεῖ γὰρ τοῦναντίον μᾶλλον ἢ ψυχὴ τὸ σῶμα συνέχειν· ἐξεληθοῦσης γοῦν διαπνεῖται καὶ σήπεται.

(4) « Sic ergo si secundum diversas formas Socrates esset animal et rationalis indigeret haec duo ad hoc quod unirentur simpliciter aliquo quod faceret ea unum. Unde, cum hoc non sit assignare, remanebit quod homo non erit unum nisi aggregatione, sicut acervus, qui est secundum quid unum et simpliciter multa ; et ita etiam non erit homo ens simpliciter, quia unumquodque in tantum est ens in quantum est unum. » *De An.*, a. 11.

accident de blanc. Si donc Socrate était dit, selon des formes diverses, homme et animal, il en résulterait que l'homme serait animal par accident, et par suite que l'homme ne serait pas véritablement ce qu'est l'animal. Mais nous avons déjà eu l'occasion, en étudiant les rapports de l'abstrait et du concret, de montrer l'erreur sous-jacente à la conclusion à laquelle nous venons d'aboutir. Il est vrai cependant qu'il y a une exception à la règle de l'attribution accidentelle, lorsque des formes sont ordonnées l'une à l'autre; ainsi on dit de ce qui est étendu qu'il est aussi coloré. Dans ce mode d'attribution, le prédicat n'est pas compris dans la notion du sujet, mais le rapport est inverse. Or s'il en était ainsi dans le cas de l'homme, il faudrait dire que animal ne s'attribue pas par soi de l'homme, mais inversement; ce qui est impossible, puisque homme n'entre pas dans la définition d'animal, mais animal dans la définition de l'homme (1).

Nous abandonnerons donc la thèse de la multiplicité des formes dans l'âme, ou de la présence de formes intermédiaires entre la matière première et l'âme rationnelle. Il nous reste à savoir comment on peut interpréter cette identité *numérique* de l'âme végétative, puis de l'âme sensible et intellectuelle dans l'homme. A cette question, saint Thomas répond en montrant que les formes et les espèces diffèrent entre elles en perfection. Il emploie très souvent deux analogies qui sont présentées par Aristote. D'abord les formes sont comme les nombres, qui varient par l'addition ou la soustraction de l'unité. Ou bien encore l'âme sensible ou l'âme intellectuelle sont dans l'âme végétative comme le triangle est dans le tétragone, et le tétragone dans le pentagone (2). Ainsi la forme plus parfaite donne avec sa perfection propre celles qui étaient apportées par les formes antérieures. *Forma perfectior dat materiæ quicquid dabat forma imperfectior et adhuc amplius*. Il n'y a donc pas de formes intermédiaires, ou plutôt c'est la même forme qui, dans le composé, assure les fonctions des formes inférieures, en même temps que les siennes propres.

Les principes que le philosophe dégage doivent s'appliquer non seule-

(1) *De An.*, a. 11. *Summa Theol.* I*, q. 76, a. 3.

(2) « Inveniuntur enim rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum, sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt animalis et animalis plantis, et homines animalibus brutis, et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles assimilat species rerum numeros qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis; et comparat diversas animas specibus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quicquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum. » I* *Summa Theol.* q. 76, a. 3. Cf. *de An.*, II, 3, 414, b. 28 sv. : παραπλησίως δ' ἔχει τῷ περὶ τῶν σχημάτων καὶ τὰ κατὰ ψυχὴν. αἰεὶ γὰρ ἐν τῷ ἐφεξῆς ὑπάρχει δυνάμει τὸ πρότερον ἐπὶ τε τῶν σχημάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων, οἷον ἐν τετραγώνῳ μὲν τρίγωνον, ἐν αἰσθητικῷ δὲ τὸ θρεπτικόν. — Sur l'interprétation de ce passage, cf. RODIER, *Le Traité de l'Âme*, t. 2, p. 216-218, et ROBIN, *Année philosophique*, 1901, p. 38-42.

ment à l'expérience, mais encore à cette autre forme d'expérience qu'est le donné révélé. Il n'entre pas dans notre sujet d'examiner la pensée thomiste sous son aspect théologique. Il convient cependant de faire ici une exception, parce que, nous l'avons rappelé, l'objet propre des discussions sur l'unité de la forme, c'est l'interprétation théologique de la nature du Christ.

Au moment de la mort l'âme est séparée du corps, qui perd ainsi l'unité que lui conférait l'âme. Si nous considérons alors une partie de ce corps, comme l'œil, il faudra dire qu'il n'est plus un œil au sens univoque, parce que cet organe ne conserve plus la même perfection spécifique qu'il avait dans le corps vivant (1). Telles sont les conséquences où l'on se trouve conduit aussi bien dans la doctrine de la multiplicité que dans celle de l'unité de la forme. Mais dans cette dernière hypothèse une difficulté spéciale se pose pour le cas du Christ au tombeau. Son corps, n'étant plus informé par l'âme, n'est plus un corps humain au sens univoque ; on se demande alors en quel sens ce corps est le corps assumé par Dieu dans l'Incarnation, comment il peut encore être adoré. La réponse de saint Thomas à ces questions pressantes de Jean Peckham est tout à fait significative de sa manière habituelle. Il ne cherche jamais à infléchir les principes qu'il vient de poser, et ce qui est établi comme vrai, à propos d'un problème spécial, doit être tenu avec fermeté dans les autres problèmes qui pourront se poser. Mais la solution est ailleurs. Dans le Christ, le corps, l'âme et la Divinité sont unies. Mais les deux premiers constituent une unité de nature, et cette nature humaine, tant pour ce qui est du corps que pour ce qui est de l'âme, est unie personnellement à la Divinité. Le Christ dans le tombeau n'est donc pas numériquement le même, c'est dans un sens équivoque que son œil est un œil, mais le rapport de ce corps à la Divinité demeurerait sans aucun changement. *Corpore autem jacente in sepulcro, et anima ad inferos descendente non attribuerentur ista Filio Dei, nisi haec duo essent ei copulata in unitate hypostasis vel personæ* (2).

A travers toutes les questions que soulève le problème de l'unité de la forme, saint Thomas se tient donc fermement à quelques principes simples, et c'est là ce qui constitue, dans une très grande mesure, l'originalité de sa doctrine. Saint Thomas est bien ici « cet admirable stratège (3) » que nous montre M. Gilson. Il s'élève jusqu'à la position centrale où lui apparaissent avec la nécessité de sa propre doctrine les principes d'où procèdent les difficultés qu'on lui oppose. L'opposition

(1) Cf. les textes quodlibets cités, p. 168, note 3. En outre, *Summa Theol.* III^a, q. 50, a. 4, et 5. *In II. An.*, lect. 1. L'origine de ces réflexions se trouve dans le *De Anima*, II, 1, 412, b, 20 : ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὅλην ὕψους, ἥς ἀπολειπούσης οὐκ ἔστιν ὀφθαλμὸς πλὴν ὁμωνύμως, καθάπερ ὁ λίθος καὶ ὁ γεγραμμένος.

(2) *Quodl.* II, a. 1.

(3) *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 412.

qui se manifeste ici est la plus simple et la plus générale que l'on rencontre dans l'histoire de la philosophie, c'est celle de Platon et d'Aristote : *Harum autem duarum opinionum diversitas ex hoc procedit quod quidam ad inquirendam veritatem de natura rerum processerunt ex rationibus intelligibilibus et hoc fuit proprium Platoniorum, quidam vero ex rationibus intelligibilibus et hoc fuit, proprium philosophiae Aristotelis* (1). Ce qui favorise, en effet, l'idée d'une multiplicité de formes substantielles, c'est le principe suivant lequel ce qui est distingué dans la pensée l'est aussi, non seulement dans cet ordre, mais encore dans celui de l'existence ; c'est, comme nous avons essayé de le montrer, une confusion de l'ordre logique et de l'ordre réel.

III. — Nous allons essayer de chercher maintenant quelle est en cela l'originalité historique de la pensée de saint Thomas. Considérons d'abord le rapport de sa pensée avec les philosophes arabes qui lui fournissent, avec Aristote, les principes les plus importants de la métaphysique, ou du moins l'occasion de critiquer ces principes ; nous essayerons ensuite de situer cette même pensée par rapport aux théologiens « modernes ». Il est très remarquable que les deux arguments essentiels dont se sert saint Thomas dans sa critique se trouvent, l'un chez Avicenne, l'autre chez Averroès. Dès le *Commentaire sur les Sentences* le rapprochement est marqué. Avicenne veut que par la même forme le feu soit une substance, un corps, du feu. La raison en est que les formes postérieures à la matière donneraient non pas un être substantiel, mais accidentel (2). A l'autorité d'Avicenne s'ajoute sur ce point celle d'Averroès. C'est au Commentateur, en effet, que saint Thomas emprunte le principe : *Ex actu et actu non fit unum per se*. Il est vrai que c'est là une

(1) *De Sp. Creat.*, a. 3.

(2) Après avoir indiqué la position du *Fons Vitae* (cf. infra, p. 179), saint Thomas ajoute : « Sed hanc positionem Avicenna improbat, quia omnis forma substantialis dat esse completum in genere substantiae ; quidquid enim advenit postquam res est in actu est accidens ; est enim in subjecto quod dicitur ens completum ; unde oportet omnes alias formas esse accidentia, et sic rediret antiquus error quod generatio esset idem quod alteratio, unde ipse vult quod ab eadem forma per essentiam ignis fit ignis et corpus et substantia. » *In II Sent.* d. 12, q. 1, a. 4. De même : « Et praeterea, cum omnis forma det aliquod esse, et impossibile sit unam rem habere duplex esse substantiale, oportet quod si prima forma substantialis adveniens materiae det sibi esse substantiale, quod secunda superveniens det esse accidentale ; et ideo non est alia forma qua ignis est ignis et qua est corpus, ut Avicenna dicit, *Suff.* 1. 2. Cap. 3. » *In II Sent.* d. 18, q. 1, a. 1. Pour la position d'Avicenne, voir en outre : *Met.* 2, Tract. 2, Cap. 1. Peut-être pourrait-on rapprocher par un autre côté encore saint Thomas d'Avicenne. Ce dernier nous indique, en effet, comme nous l'avons établi plus haut pour saint Thomas, que l'union de la matière et de la forme doit se faire sans intermédiaire, « Sed principia propinqua rei sunt hyle et forma, et non est medium inter illa et compositum, sed sunt duae causae ejus constituentes illud sine medio. » *Suff.*, p. 19. v. b. Il est vrai que dans ce texte très général, Avicenne ne considère pas le problème plus complexe des rapports de l'âme rationnelle et du corps. Cf. encore : GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme-avicennisant*. Arch. hist., 1929, p. 42, 43.

idée que l'on peut voir exprimée avec précision chez Aristote. « Il est impossible qu'une substance unique soit formée en plusieurs substances qui existent en elle d'une manière actuelle. En effet, des choses qui, d'une manière actuelle sont deux choses, ne sont jamais une seule chose en acte. Mais si c'est en puissance seulement qu'elles sont deux choses, elles peuvent être une seule chose en acte, qui sera le double en puissance de deux moitiés, car c'est l'acte qui sépare. Dès lors, si une substance est quelque chose d'un, elle ne sera pas composée de plusieurs substances qui coexistent en elle... Il n'arrive donc jamais qu'une substance soit, d'une manière actuelle, composée de diverses substances. En sorte que toute substance est certainement une chose exempte de composition (1). » Mais si ce texte peut se lire dans Aristote, il est certain qu'il est particulièrement mis en lumière dans l'œuvre d'Averroès, d'abord dans le commentaire sur la métaphysique (2), ensuite dans le *Sermo de substantia orbis*, où nous retrouverons bientôt sa place et son rôle (3).

Mais, par contre, saint Thomas s'oppose à Avicébron. Lui-même nous indique très clairement, dans un texte que nous avons déjà utilisé, sa position par rapport à Avicébron et à Avicenne. « Oportet etiam nunc in naturali elementorum generatione advertere aliam formam antefor-
mam elementi, quod est contra sensum, nisi forte dicitur secundum positionem libri Fontis Vitæ esse unam primam formam... Sed hanc positionem Avicenna improbat (4). »

Il est tout à fait certain que l'adversaire de saint Thomas sur ce point,

(1) *Met.* VII, 13, 1039 a. 3-8 et 16-18. Nous citons d'après la traduction de ces passages donnée par DUHEM : *Le système du monde*, t. 4, p. 538. Duhem a fort bien aperçu l'importance de ce principe dans l'œuvre d'Averroès.

(2) « Id est. Et manifestum est alio modo declarationis, quod impossibile est ut una substantia actu sit ex duabus substantiis in actu ; et intendebat quod hoc sequitur si universale est pars substantiae individui demonstrati præter substantiam ei propriam. D. d. Duo enim quæ sunt in actu, etc. ; et causa in hoc est quia impossibile est quod duo in actu sint, ex quibus in aliqua hora fiat unum in actu existentibus duobus in actu in eo. D. d. Sed si fuerunt duo potentia, etc. ; illud quod est possibile, scilicet ut unum in actu sit compositum ex duobus existentibus in ipso in potentia : ut linea quæ est una in actu, et duplex duabus medietatibus quæ est in potentia medietas, non in actu. D. d. Actus namque dividit, etc. ; et causa in hoc est quia actus facit additum esse divisum, et duo, et ideo impossibile est ut unum sit ex duobus in actu, unum enim est continuum et actus est discretum. D. d. ergo substantia, etc., igitur declaratum est quod substantia non est unum cum est composita ex duabus substantiis existentibus in actu. » *In VII. Met.*, Cap. 15, Com. 49, p. 238 r.

(3) Cf. *Infra* p. 240, 241.

(4) *In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 4. De même : « Per quod tollitur positio Avicébron in libro Fontis Vitæ qui ponit quod secundum ordinem generum et specierum est ordo plurium formarum substantialium in una et eadem re, ut puta quod in hoc individuo hominis est una forma per quam est substantia et per quam est corpus est animatum corpus et sic de aliis. *In II De Anima*. Lect. 1. V. t. 24, p. 586. De même : *In I De General. et corrup.*, Lect. 10 : « Unde patet falsam esse opinionem quam tradidit Avicébron quod in materia est ordo formarum ». V. t. 23, p. 299 a.

comme sur tant d'autres, c'est Avicébron, parce que c'est dans le *Fons Vitæ* que l'on trouve, comme nous l'avons déjà établi, les principes d'une logique où saint Thomas voit la survivance dangereuse de « Platon ». Mais en outre on trouve d'une façon plus explicite chez Avicébron des arguments en faveur de la multiplicité des formes. La première forme donne l'être, mais elle n'est pas dans le composé le principe de l'action, il faut encore faire intervenir des formes spirituelles qui pénètrent dans le composé et l'élèvent à une plus haute perfection (1).

La controverse sur les formes, nous le savons, présentait un intérêt actuel ; les thèses que nous venons de rencontrer chez les philosophes arabes étaient longuement commentées et utilisées. La tactique des adversaires de saint Thomas consistait à montrer son accord sur ce point avec l'averroïsme parisien. En effet, les textes que nous connaissons de Siger de Brabant nous présentent un exposé, qui ne manque pas de vigueur, des principes généraux d'où dérive l'unité de la forme. Un chapitre important des *Quæstiones naturales* est consacré à la question de savoir si la forme de l'espèce est composée de parties qu'elle contiendrait en acte ; l'argument essentiel que l'on oppose à cette thèse est celui que nous avons déjà plusieurs fois rencontré : avec plusieurs actes on ne reconstruit pas l'unité, si du moins, ajoute Siger, il n'y a pas un principe de liaison. Peut-être les indications que présentent saint Thomas sur la nécessité de ce *vinculum substantiale* trouvent-elles leur origine première dans ces textes de Siger (2). En tout cas, il est tout à fait

(1) « D. Secundum quod mihi videtur, formae spirituales debent subsistere in formis corporalibus, et ut esse manifestum sit speculum occulti.

M. Hoc sic esse debet.

D. Declara istud.

M. Argumentum quod formae spirituales sunt latentes in formis corporalibus hoc est : quia anima latet in corpore cum viribus suis, et unaquaeque virium suarum conjungitur illi formae quae sibi convenit in subtilitate ; et discernit formam qualitatis et quantitatis a forma substantialitatis, et postea discernit formam substantialitatis a forma naturae, et formam naturae a forma animae, et formam animae a forma intelligentiae, et formam intelligentiae a materia prima. Et oportet ut scias quod quicumque bene scierit differentiam harum formarum et cognoverit actiones uniuscujusque substantiarum in aliam, jam pervenit ad finem scientiae et delectationis. » *Avencebrolis Fons Vitae*, B. G. P. M., I, 2, Tract. V, p. 295, 6.

(2) « Dubitant nonnulli utrum forma speciei sit composita ex partibus in re existentibus, ordinatis secundum numerum et ordinem praedicabilem in quid de specie vel individuo speciei. Istis suppositis sic arguitur, quod contra rationem formae sit quod sit composita ex pluribus partibus, sicut arguit Aristoteles VII. Metaphysicae, quia si ex pluribus debet esse aliquod ens unum, et non debent esse illa plura sicut acervus, oportet quod aliquid sit uniens illa plura, causa essendi et unitatis eorum, et id erit forma. Quod si iterato illud sit compositum ex pluribus, eodem modo arguetur, et in infinitum procedetur. Est igitur contra rationem formae ut sit ex pluribus partibus compositis. Confirmatur ratio ex hoc quod compositio formae producta esset ex pluribus, quae actu ad invicem distinguuntur. In talibus autem veritatem habet propositio : quod ex pluribus non sit aliquid unum, nisi sit aliquid tertium uniens ea quod erit forma. Ex pluribus autem quod non sunt actu distincta, sed sunt sicut potentia et actus, sicut est materia forma bene fit ens et unum sine tertio uniente illa, eo quod alicujus eorum sicut forma sit causa essendi et unitatis

certain, pour nous en tenir aux principes, que les deux thèses se ressemblent, au point de se confondre; nous verrons qu'il n'en est pas toujours de même pour ce qui est des applications.

Seulement cette thèse de l'unité de la forme n'est pas propre à Siger et à saint Thomas. Beaucoup d'autres parmi les « modernes » aperçoivent la solidarité de la philosophie logique et de la théorie de la forme. Ainsi Guillaume d'Auvergne, dans le *De Anima*, « recite » les opinions de ceux qui logent plusieurs âmes dans le même homme. Puisque l'homme, dit-on, est une substance corporelle, un vivant, un homme, il faut de toute nécessité qu'il possède par des formes diverses des natures qu'on peut lui attribuer. En outre, l'animal est naturellement avant l'homme, et le vivant avant l'animal. Il faut donc que la cause par laquelle l'homme est vivant ou animal soit antérieure à celle qui le fait raisonnable, et par suite qu'il y ait trois âmes en l'homme. Supposons pourtant que l'on veuille éviter cette conclusion, il ne sera pas difficile de voir alors les erreurs auxquelles on est conduit. En tant qu'animal, en effet, l'homme ne diffère pas du cheval ou de l'âne, et de même en tant qu'il est vivant, il ne diffère pas d'une plante; faut-il donc finalement soutenir que l'homme ne diffère pas d'un palmier ou d'un cèdre? De plus, le genre est une partie de l'espèce. Or, il est impossible d'identifier la partie et le tout; c'est pourquoi l'homme en tant qu'homme et en tant qu'animal ne peuvent être didentiques. En présence de ces arguments que Guillaume d'Auvergne « recite » à plaisir, la réponse consiste à bien prendre conscience de l'absurdité de la logique qui est ici supposée. Sans doute, l'homme est à la fois homme et animal, mais c'est pourtant en tant qu'homme qu'il est animal, de même qu'un grammairien, en tant précisément qu'il est tel, est savant, puisque la grammaire est une science. *Ex una igitur et eadem forma est iste homo iste homo et hoc animal, quapropter si forma illa animæ est, ex eadem anima numero est homo et animal* (1).

IV. — Nous sommes donc là en présence d'une thèse entièrement classique, les textes de saint Thomas que nous avons cités ne sont que l'écho de la tradition. Jean Peckham même ne voudrait pas soutenir les principes que nous voyons ici critiqués, et nous le voyons lui aussi reconnaître qu'il n'y a pas dans l'homme trois âmes, trois formes qui

ipsius materiae, ita quod ex materia et forma sit aliquid unum, non quia sit tertium quod sit causa essendi et unitatis eorum, sed quia materia et forma non habent esse per causas essendi distinctas sed unum est causa essendi alterius, cum materia secundum se non sit aliquid ens sed tantum potest esse, ita quod per hanc materiam forma per se unitur materiae et per medium ens quod per se sit causa essendi ejus. » *Quaestiones naturales*. Ed. MANDONNET, t. 2, p. 97, 98.

(1) Pour tout cet exposé, voir les deux chapitres suivants : *de Anima*, L. 4. Pars Prima : Recitat opiniones ponentium plures animas in eodem homine. *Guilelmi Alverni Episcopi Parisiensis Opera*, Ed. 1674, t. 2. Supplementum p. 104 b. sv. Quod in homine non sunt ponendae plures animae. Ibid., p. 106 a. sv.

demeureraient actuellement présentes. Lorsque nous avons examiné, avec Alexandre de Halès et Robert Grossetête, le premier aspect de la théorie de la multiplicité des formes dans l'âme conçue comme moteur; nous avons remarqué que cette doctrine ne s'achevait pas véritablement chez les auteurs que nous examinons. Faut-il dire alors que les longues critiques de saint Thomas et de Siger de Brabant, et avant eux de Guillaume d'Auvergne, ne portent que sur une reconstruction hypothétique, ou sur le souvenir de certaines philosophies anciennes ?

Il n'en est rien; en effet, à côté de la doctrine telle que nous venons de l'exposer, saint Thomas fait appel parfois à une deuxième conception de la multiplicité de la forme, sur laquelle il insiste à peine, mais qui présente cependant une très grande signification historique, parce qu'elle définit, nous allons essayer de le montrer, la véritable position de ses adversaires.

Dans l'article du *de Spiritualibus creaturis*, auquel nous avons fait déjà beaucoup d'emprunts (art. 3), saint Thomas ajoute, après l'exposé de certaines critiques que nous connaissons déjà : « Mais ces difficultés ne sont pas évitées par l'affirmation de certains qui veulent que la première forme soit en puissance à la seconde », indication extrêmement brève on le voit, mais que viennent préciser un certain nombre d'autres textes. La théorie à laquelle il est fait ici allusion est exposée plus longuement à propos du développement de la vie embryonnaire. Plusieurs affirment que l'âme végétative est en puissance à l'âme sensitive, celle-ci serait l'acte de celle-là ; mais la réalité définie par la première subsisterait identiquement sous la seconde, avec, en plus, les enrichissements qui viennent l'affecter (1).

Ce n'est plus là, on le voit, la multiplicité actuelle des formes dans le composé. Or il n'est pas difficile d'apercevoir que c'est en présence de

(1) Les principaux textes auxquels nous faisons allusion sont les suivants : « Unde alii dicunt quod anima vegetabilis, est in potentia ad animam sensibilem et sensibilis est actus ejus ; unde anima vegetabilis quae primo est in semine per actionem naturae perducitur ad complementum animae sensibilis, et ulterius anima rationalis est actus et complementum animae sensibilis, unde anima sensibilis perducitur ad suum complementum, scilicet ad animam rationalem, non per actionem generantis sed per actum creantis. » *De Pot.*, q. 3, a. 9, ad 9. « Nec hoc excluditur per hoc quod quidam dicunt quod prima forma est in potentia ad secundam, quia omne subjectum comparatur ad suum accidens ut potentia ad actum. » *De Sp. Creat.*, a. 3. « Et ideo alii dicunt quod illa eadem anima quae primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis quae est in semine perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva, et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis scilicet Dei de foris illustrantis. » *I.*, q. 76, a. 3. « Dicunt ergo quidam quod supra animam vegetabilem quae prius inerat, supervenit alia anima quae est sensitiva. Et sic sunt in homine tres animae quarum una est in potentia ad aliam, quod supra improbatum est. » *I.*, q. 118, a. 2. La même interprétation était déjà appliquée au problème des raisons séminales. « Ideo alii dicunt quod cum omnes formae secundum Philosophum de potentia materiae educantur, oportet ipsas formas praexistere in materia incompleta, secundum quamdam quasi inchoationem. » *In II. Sent.*, d. 18, q. 1, a. 1. Cf. *Infra*, p. 233.

cette nouvelle conception que se trouvait saint Thomas. L'historien éprouve sans doute ici quelque surprise à voir comment le docteur angélique expose avec brièveté et objectivité les doctrines d'où venaient pour lui les difficultés les plus graves ; il leur donne juste la place qu'elles doivent occuper dans l'architecture logique du système. *Unde alii dicunt... Dicunt ergo quidam*. Ces expressions ne paraissent introduire que des parenthèses, sans jamais détruire la rigueur formelle de l'exposé. Or nous avons ici la position exacte de Jean Peckham. Il se refuse à affirmer qu'il y ait dans l'homme deux ou plusieurs âmes. Mais il ajoute aussitôt : *Alii sunt qui tamen concedunt diversas in uno homine substantias et naturas spirituales, ita tamen quod sicut corpus ordinatur ad animam, sic una anima ad aliam* (1). Aussi il n'exposera pas, comme le fait saint Thomas, la succession des trois âmes dans le développement de l'embryon. Il faut bien que l'âme végétative, puis l'âme sensible, apparaissent avant l'âme rationnelle (2), seulement le passage de l'une à l'autre se fait par un progrès au cours duquel l'inférieur demeure encore dans le supérieur. L'âme est donc composée de trois substances, les premières étant ordonnées au complément qu'elles doivent recevoir (3). Ce qui nous paraît capital dans l'exposé de Peckham, c'est cette dernière expression appliquée à la forme inférieure : *ad complementum ordinatur*.

Cette interprétation se retrouve plus nettement encore dans un traité des plus significatifs, malheureusement d'attribution incertaine. C'est une *Summa Theologiæ* qui a été parfois prise à tort pour une œuvre de Robert Grossetête. Ce traité est probablement postérieur de peu à saint Thomas. Les « moderniores » auxquels il fait allusion sont assez fréquemment, il est assez facile de s'en rendre compte, Albert le Grand

(1) JOHANNIS PECHAMI, *Quæstiones tractantes de Anima*, op. cit., p. 35.

(2) « Item ad hoc est textus Exodi XXI. « Quod si quid percusserit mulierem prægnantem et exierit infans nondum formatum, detrimentum patietur, quantum indixerit vir mulieris ; quod si formatus fuerit, dabit animam pro anima. » Ergo non infundetur anima rationalis. Et tamen prius fuit vita sensitiva et vegetativa, secundum Philosophum : si enim esset cor sine anima, cor esset æquivoce. » Ibid., p. 36.

(3) « Ergo secundum hoc dici potest unam esse in homine animam plene eam vivificantem, compositam ex triplici substantia et vita, scilicet vegetativa, sensitiva et intellectiva. Et per vegetativam et sensitivam ponit in specie materialiter, quia sicut vegetativa humana specie differt a brutali, sic et sensitiva ; sed formatur per animam intellectivam, quæ in se potest dici habere sensum per quandam similitudinem, sicut angeli dicuntur habere sensum ab Augustino. Vel dicitur habere vires sensitivas, quia ad animæ sensitivæ complementum ordinatur. Et hæc mihi videtur probabiliter inter alias...

Ad objectum in contrarium (ce sont les objections d'esprit thomiste) dicendum quod forma unitur materiæ sine omni medio distinguente, non tamen sine medio disponente. Est autem dispositio propria ad intellectivam vitam anima vegetativa et sensitiva. Unde commentatur in VI Eth., cap. 1. « Plantativa vita et sensitiva conjunguntur corpori ut medietates rationalis animæ et corporis communicationis, materialiores existentes ratione, immaterialiores autem carne. » Ibid., p. 37.

et son disciple ; mais il rapporte les doctrines plus anciennes, et par la vigueur de ses exposés, il est un des témoins les plus précieux de la tradition à laquelle vient s'opposer la réforme thomiste. Or, pas plus que Guillaume d'Auvergne ou Jean Peckham, ou tant d'autres, notre auteur ne veut admettre une multiplicité actuelle de formes dans l'âme ; les arguments sont ceux que nous retrouvons à chaque pas : l'unité ne peut venir de plusieurs actes assemblés, les formes postérieures ne pourraient donner qu'un être accidentel. Et pourtant, d'après la *Summa Theologiæ*, l'ordre des formes qui se succèdent dans la matière est le même que celui des genres, des espèces subordonnées, enfin de l'espèce dernière. Ce n'est pas que ces formes intermédiaires demeurent, quant à leur diversité même, dans le composé ; mais notre traité fait intervenir ici une notion capitale : les formes existent *in actu incompleto respectu completionis*. Ainsi la forme du genre est antérieure à celle de l'espèce ; elle demeure donc numériquement identique dans cette dernière, mais avec le complément qu'elle recevra pour parvenir à la forme de l'espèce. Inversement dans le corps corrompu, la disparition d'une forme supérieure laisse subsister les précédentes, dans leur réalité actuelle quoique incomplète (1).

(1) Pour tout ce développement, voir *Summa Philosophiæ Roberti Grossellæ ascripta*. B. G. P. M. IX. Tract. V, Cap. 6. « De exitu formarum in esse per viam considerationis a forma generalissima usque ad formam speciei specialissimæ, et utrum sit in ea. Sed cum necessario multitudo formarum in constitutione cujuslibet speciei specialissimæ coire videatur, sicut verbi gratia in constitutione hominis forma substantiæ corporeitatisque et animalitatis tandem rationalitatis, dubitari potest, cum hæc sibi formæ ordinaliter succedant, utrum sit in ejusdem formæ ad formam additio seu superpositio, an potius formæ unius in esse incompleto existentis ad complementum actuale perfectio. Et verum est solas formas in esse specifico simpliciter essentialiter completas dicere, formas vero generales incompletas singulasque a se a prima generali usque ad ultimum genus secundum rationem diversas esse, sed in formas speciei omnes generales in coordinatione prædicamentali superiores essentialiter uniri, prout ait Avicenna et eandem esse formam qua ignis est ignis et corpus et substantia. Alioquin unius rei plures essent essentialiter et formæ substantiales, essetque forma vere substantialis quæ est rei compositæ complementum, necessario forma accidentalis, quod est impossibile. Omnis enim forma teste Avicenna, adveniens post esse substantiale est forma accidentalis necessario.

Signum autem diversitatis formarum inter se, licet in forma speciei uniantur, est quod corrupta forma speciei remanet forma generis, sicut corrupta asinitate remanet forma corporeitatis et substantiæ, licet tamen sub alio esse. Et in via generationis, etiam prius est corpus quam homo vel illud corpus, priusque animal quam hoc vel hoc animal teste Aristotele ; et quod Sophisticis testatur, nihil est in genere quod non sit in aliqua ejus specie, non est usquequaque verum, sed verum est nihil esse in genere substantiæ, secundum aliquod esse completum, quod non sit in aliqua ejus specie ; quod tenendum est ac si diceretur nihil habere esse completum nisi sit in aliqua generis speciei. Esse namque in genere tantum est esse solum incomplete, nec est verum aliquo modo nihil esse in esse incompleto, quod non sit in esse completo. Quaecumque enim per viam generationis et motus exeunt in esse prius etiam tempore sunt in esse potenciali incompleto quam actuali completo. » P. 332. — « Si autem quaerimus « quid sunt » formas communes multis naturaliter esse certissime respondemus ; si vero utrum in aliquo actu an in sola potentia activa seu passiva aut certe activa, respondemus, ea *in actu incompleto esse res-*

M. Gilson a montré quelle était sur le point qui nous occupe la pensée de saint Bonaventure; les analyses précédentes ne font, à nos yeux, que confirmer cette interprétation, en rattachant la doctrine à une tradition dont saint Bonaventure veut être le représentant. Dans son œuvre, l'idée essentielle du pluralisme apparaît avec évidence. La forme reçue par la matière laisse toujours une aptitude qui ne peut être comblée que par la réception de formes nouvelles; ainsi chacune d'entre elles donne un acte, mais un acte incomplet (1). Ce qu'il y a de nouveau chez saint Bonaventure, c'est qu'un tel principe servira à organiser des parties importantes à ce système; par exemple, la composition de la matière et de la forme dans l'âme, puisque la substance « *hoc aliquid* » ainsi constituée par l'âme est pourtant un acte incomplet, et qui a ainsi un rapport naturel au corps. Ici encore, comme chez Peckham ou dans la *Summa Theologiæ* les formes antérieures ne disparaissent pas, mais se retrouvent avec leur complément dans le composé (2).

Il nous reste à chercher maintenant quelle peut être l'origine première de cette thèse que nous retrouvons chez de nombreux docteurs. Nous ne pouvons ici proposer que des hypothèses. La seule qui se présente à nous c'est l'hypothèse d'une origine averroïste. L'autorité du Commentateur, nous l'avons vu, est souvent invoquée en faveur de l'unité de la forme, parce qu'il a su, après Aristote, nettement dégager cette idée que de deux ou plusieurs actes on ne fait pas une substance. Mais la question ne se présente pas, désormais, de la même façon. Tout le monde accepte le principe rappelé par Averroès, mais la multiplicité de la forme ne signifie plus que la persistance dans le composé de l'acte incomplet défini par la première forme. Or, d'où procède la doctrine prise en ce sens? Saint Thomas nous l'apprend lorsqu'il nous montre qu'il n'y a pas de formes intermédiaires, *sicut quidam voluerunt ponentes quod secundum ordinem generum quorum unum sub altero ordinatur est ordo diversarum formarum in materia* (3).

Saint Thomas nous renvoie lui-même à un texte d'Averroès qu'il essaiera d'interpréter conformément à sa doctrine propre. Dans un passage important de son commentaire du 1^{er} livre de la métaphysique,

pectu completionis in actu individuali materiali et tamen in actu completo naturali, cum sint verae formae juxta hypothesim naturales. » Ibid., p. 351.

(1) « *Materia in diversis suis partibus quandam diversitatem imperfectam habebat, non ex diversis actibus completis, sed magis appetitibus ad diversa.* » II Sent., a. 12, a. 1, q. 3, Concl. cité par GILSON. *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 261.

(2) M. GILSON cite un texte où ce principe, appliqué à un problème théologique, est mis en lumière. « *Observatio justitiae disponit ad eam (scilicet sapientiam habendam) sicut appetitus materiae inclinat ad formam et facit eamabilem ut conjungatur formae mediantibus dispositionibus, non quod illae dispositiones perimentur, immo magis complentur sive in corpore humano sive in alio. Observatio enim justitiae introducit sapientiam.* » In *Hexaem.*, II, 2. Cité ibid., p. 312. Voir l'ensemble des ch. 9 et 11.

(3) *De An.*, a. 9.

Averroès essaie de préciser les rapports du genre et de la matière. Ils sont semblables d'abord en ce que la puissance universelle de la matière est divisée par les formes qu'elle reçoit, comme le genre est divisé par les différences. Ce qui est important pour notre sujet, c'est de remarquer que la matière reçoit premièrement la forme du genre, ensuite par son intermédiaire celle des espèces subordonnées. Mais par ailleurs le genre et la matière sont divers, parce que le genre s'attribue des espèces, et la matière première ne s'attribue pas de la même façon des substances (1). Comment faut-il interpréter ces indications ? Pour saint Thomas, il ne faudrait voir là qu'une succession des formes dans l'ordre logique et non dans l'ordre réel (2). Saint Bonaventure, au contraire, suggère que les textes d'Averroès désigneraient bien une multiplicité réelle de formes dans la matière ; ce n'est d'ailleurs pas en ce sens qu'il veut établir la doctrine, que nous examinons plus tard, des raisons séminales (3). Quoi qu'il en soit, nous ne trouvons pas nettement chez Averroès la doctrine pluraliste, mais, par son principe, *primo recipit formam universalem, deinde illa mediante recipit formas alias usque ad individua-*

(1) « Et dixit hoc ut declareret genus esse aliud a materia prima, cum genus sit forma universalis, materia vero non est forma universalis, quia non habet in se actu aliquod omnino, quia ex his quae recipit nullam habet formam omnino, nec universalis nec particularis, *sed primo recipit formam universalem, deinde mediante illa recipit formas alias usque ad individuales*, et est una numero, secundum quod est subjectum formarum individualium, sed multa secundum formas, quia dividitur per ens et in hoc est similis generi, quod dividitur per formas sicut genus per differentias subditur. Dissimilis vero quoniam materia est una numero in multis, quatenus ejus esse consistit in potentia receptiva. At genus est unum in forma media inter actum et potentiam in multis, et sic est ens in potentia contrahibilitatis, quoniam per plures differentias contrahi potest ad plures species. Propterea predicatur de pluribus differentiis specie et se individuus suarum specierum. Materia vero nequaquam nisi denominative, ut dictum est. » *In I Met.*, Cap. III, Com. 17, p. 30 v. C'est à ce texte que renvoie M. GILSON : *la Philosophie de saint Bonaventure*, p. 291 ; à rapprocher de la formule célèbre du *De Ente et essentia* : *materia dicitur una per remotionem et genus per communitatem formarum*. Sur cette idée : *materia predicatur denominative*. Cf. *In IX Met.* Lect. 6, n° 1839. Un autre passage d'Averroès paraît favoriser cette interprétation de la multiplicité des formes. Il veut montrer quelle est la vertu essentielle de l'homme, dépendant de la nature de sa forme propre, et il ajoute : « Illuc insuper ostensum est formas illas communes ad has proprias et praecipuas eam servare rationem ac proportionem quam materia ad formam et hominem quidem ob propriam formam esse. » Ce texte est extrait du Commentaire de la République, qui ne se trouve pas dans l'édition que nous utilisons d'ordinaire. Nous citons d'après : *Averrois, Paraphrasis, Super libros de Republica Platonis* nunc primum latitate donata, Jacobo Mantino medico haebreo interprete. Cum gratia et privilegio Pontificis ad decennium. 1589, p. G. 12.

(2) « Etsi Commentator dicat, in I Met., genus non esse materiam sed formam mediam inter materiam et ultimam formam, hoc non dicitur ad significandum ordinem formarum secundum rem, sed secundum rationem, quia genus quamvis significet totum, ut Avicenna dicit, significat tamen ut indistinctum et ita de specie praedicari non potest. » *In II Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2. « Ordo ille quem Commentator tangit, est secundum rationem intelligibilem tantum. » *De Sp. Creat.* a. 4, ad 17.

(3) *In II Sent.*, d. 18, a. 1., q. 3. Cf. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 291, 292.

les, il a sans doute préparé la thèse que nous connaissons (1). Il restait encore à dégager la notion philosophique qui permettait de l'organiser véritablement, et cette notion, nous l'avons trouvée sous sa forme achevée dans la « Summa Philosophiae » attribuée à Robert Grossetête : c'est celle d'acte incomplet.

Tels sont donc les renseignements que l'histoire peut nous fournir pour éclairer les textes de saint Thomas; où nous apercevions l'idée d'une multiplicité des formes, entendue simplement au sens d'une persistance de l'inférieur dans le supérieur. Pour terminer notre enquête sur ce premier aspect de l'unité de la forme appliquée au problème de l'âme humaine, nous allons indiquer les difficultés principales que l'on rencontre dans saint Thomas contre la thèse ainsi comprise. La forme substantielle n'est pas susceptible de plus et de moins, elle consiste en un indivisible; or, on nous présente un mouvement continu par lequel on passerait d'une forme à l'autre. C'est là une vue d'imagination, qui demeure vraiment inconcevable; le principe qui doit ici nous guider est celui d'Aristote : *non fit motus in substantia*. Par suite, lorsque le corps humain est successivement informé par des âmes diverses, il faut dire que nous sommes en présence de plusieurs générations et de plusieurs corruptions (2). Il n'y a donc qu'une seule forme substantielle dans

(1) On pourrait enfin, pour justifier cette interprétation d'Averroès, faire état d'un texte très précieux pour fixer l'état des discussions contemporaines et immédiatement postérieures au thomisme, le *Correctorium Correctorii Quare*. Nous lisons : « Plures enim sic arguunt *materia prima primo recipit formam universalem et post, mediante forma universalis, recipit alias formas usque ad individuales secundum Commentatorem super primum metaphysicae*. Ex quo videtur secundum ipsum quod forma magis universalis et forma minus universalis sunt diversae secundum rem; quia una mediante alia in materia recipitur, simul etiam sunt in eodem individuo, simul enim Petrus est substantia vel corpus per formam magis universalem et homo per formam minus universalem. Ergo in uno individuo sunt plures formae secundum rem. » A quoi il faut répondre dans l'esprit thomiste : « posterioritas illa quam ponit Commentator non est attendenda secundum ordinem temporis sed secundum ordinem naturae... Unde non sequitur quod inter formam magis universalem et minus universalem, sit diversitas secundum rem, sed secundum rationis tantum. » Et pour le montrer contre une interprétation d'Averroès fautive, mais pourtant vraisemblable, et sans doute soutenue historiquement par quelques docteurs, on fait intervenir ce principe : « Unde Commentator dicit in primo de anima quod intellectus, facit universalitatem in rebus. » In primam partem, a. 32. *Le Correctorium Correctorii Quare* édité par P. GLORIEUX, Bibliothèque Thomiste, IX, p. 150 et 151.

(2) « Sed duplex est forma, una quidem perfecta quae complet speciem alicujus rei naturalis, sicut forma ignis vel aquae aut hominis aut plantae; alia est forma incompleta quae neque perficit aliquam speciem naturalem neque est finis intentionis naturae sed se habet in via generationis vel corruptionis. Manifestum est enim in generatione compositorum, puta animalis, quod inter primum principium generationis, quod est in semine et ultimam formam animalis completam sunt multae generationes mediae, ut Avicenna dicit in sua *Sufficientia*; quae necessario terminantur ad aliquas formas, quarum nulla facit ens completum secundum speciem, sed ens incompletum, quod est via ad speciem aliquam. Similiter autem etiam ex parte corruptionis, sunt multae formae mediae, quae sunt formae multae incompletae, non enim separata anima corpus statim resolvitur in elementa, sed hoc fit per

l'âme, et la forme supérieure contient aussi la vertu des inférieurs, mais cette conclusion présente une tout autre signification que celle qu'elle pourrait avoir dans la doctrine de Jean Peckham. La rationalité ne vient pas s'ajouter comme un complément à la vertu de l'âme sensible ou végétative, elle fait disparaître en les remplaçant ces intermédiaires désormais inutiles. *Unde dico quod adveniente anima humana tollitur forma quae prius inerat* (1).

multas corruptiones succedentibus sibi multis formis imperfectis. » *In I de Gen. et corr.* Lect. 8. V. t. 23, p. 337 b. Le principe aristotélicien : non fit motus in substantio, que nous retrouverons plus loin à propos de l'individuation, se trouve exprimé *Phys.*, V, 2, 225, b. 10. : *κατ' οὐσίαν δ' οὐκ ἔστι κίνησις διὰ τὸ μὴδὲν εἶναι οὐσίαν τῶν ὄντων ἐναντίον.*

(1) *Quodl.* I, a. 6. Les principaux textes que nous utilisons sont : « Secundo pars divisionis praedictae esse non potest ; quia secundum hoc sequeretur quod forma substantialis non subito sed successive in materia proveniret, et sic in substantia esset motus sicut et in quantitate et qualitate, quod est contra Philosophum in V *Physicorum*, et etiam formae substantiales reciperent magis et minus, quod est impossibile. » *De Pot.*, q. 3, a. 12. « Et sciendum quod aliter est in generatione hominis vel animalis et aliter in generatione aeris vel aquae. Nam generatio aeris est simplex, cum in tota generatione aeris non appareant nisi duae formae substantiales, una quae abijcitur et alia quae inducitur, quod totum fit simul in uno instanti. Unde ante introductionem formae aeris semper ibi manet forma aquae nec sunt ibi dispositiones ad formam aeris. In generatione autem animalis apparent diversae formae substantiales, cum primo appareat sperma et postea sanguis et sic deinceps quousque sit forma hominis vel animalis. Et sic oportet quod hujusmodi generatio non sit simplex sed continens in se plures generationes et corruptiones. » *De Pot.*, q. 3, a. 9. « Et sicut ab agente reducitur aliquid de pura potentia in actu formae, ita etiam per actionem agentis reducitur de actu imperfecto in actum perfectum. Sed hoc non contingit in omnibus formis propter duo. Primo quidem ex ipsa ratione formae, eo scilicet quod id quod perficit rationem formae est aliquid indivisibile puta numerus. Nam unitas addita constituit speciem, unde binarius, aut trinaris non dicitur secundum magis et minus, et per consequens non invenitur magis et minus neque in quantitatibus quae demoninantur a numeris, puta bicubitum vel tricubitum, neque in figuris, puta triangulare et quadratum, et in proportionibus, puta duplum et triplum. Alio modo ex comparatione formae ad subjectum quae inhaeret ei modo indivisibili. Et propter hoc forma substantialis non recipit intentionem vel remissionem, quia dat esse substantiale, quod est uno modo ; ubi enim est aliud esse substantiale est alias res ; et propter hoc Philosophus VIII *Met.* assimilat definitiones numeris. Et inde est etiam quod nihil quod substantialiter de altero praedicatur, etiam si sit in genere accidentis, praedicatur secundum magis et minus, non enim dicitur albedo magis et minus color. » *De Virt.* *In comm.*, a. 11. « Hoc non est verum universaliter, quod omne quod successive corrumpitur diminuat ; quia forma substantialis successive amittitur si consideretur alteratio praecedens prout Philosophus dicit in III *Phys.*, quod id quod corrumpitur corrumpebatur et corrumpitur, et tamen forma substantialis non diminuitur. Sic autem caritas quandoque successive amittitur si consideretur praecedens dispositio ad amissionem, sed si consideretur ipsa amissio secundum se non successive amittitur. » *De malo*, q. 7, a. 2, ad 7. « Ut si dicamus quod forma aquae per susceptionem caloris fiat minus de difficili mobilis et tamen constat quod forma substantialis non diminuitur. » *Ibid.* ad 4. « Utrum formae praecedentes corrumpanter per adventum animae... Unde dico quod *adveniente anima humana, tollitur forma quae prius inerat*, alioquin generatio esset sine corruptione alterius, quod est impossibile. » *Quodl.*, I, a. 6. « Sed hoc non potest stare, primo quidem quia nulla forma substantialis recipit magis et minus, sed superadditio majoris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. » *Summa Theol.* I^a, q. 118, a. 2, ad 2. — « Si vero consideremus qualitatem vel formam secundum participationem subjecti sic etiam inveniuntur quaedam qualitates et formae recipere magis et minus et quaedam non. Hujus modi autem diversitatis causam Simplicius assignat ex hoc

IV. — La question de la forme de corporéité est un des aspects que peut prendre celle de l'unité de l'âme ; on est conduit, en effet, à se demander si l'âme s'unit au corps déjà organisé par une première forme qui subsisterait dans le composé. Mais cette question ne se pose pas seulement à propos du problème de l'âme, c'est pourquoi nous l'examinerons à part, sans oublier les rapports qu'elle soutient avec les doctrines que nous venons d'analyser (1).

Saint Thomas se rapporte particulièrement à certaines théories d'Avicenne dont l'interprétation est délicate. Il est conduit finalement à renoncer à la terminologie avicénienne qu'il avait utilisée au début. L'intérêt spécial de cette étude sera donc de savoir s'il n'y aurait pas une évolution importante dans la pensée de saint Thomas.

L'origine première des spéculations sur la corporéité, dans les doctrines antérieures au thomisme, c'est l'interprétation de l'œuvre des six jours. La difficulté était posée à propos de l'interprétation de ce verset de la Genèse. *Terra autem erat inanis et vacua* (Gen. 1, 2). Si l'on prend ce texte à la lettre, comme le fait saint Bonaventure, s'écartant ici de saint Augustin, la matière est privée d'abord, non pas de toute forme à laquelle seule appartient de donner l'acte, mais des formes supérieures auxquelles elle est destinée, et dont l'apparition constituera l'œuvre de « l'ornatus ». « Cette information doit donc avoir consisté beaucoup moins à produire des êtres achevés qu'à préparer le terrain en vue de l'avènement des formes les plus hautes (2). » La perfection que cette première forme donne à la matière, c'est d'être étendue. Or, précisément, c'est une telle perfection qu'il est indispensable de concevoir pour que des formes puissent par la suite être multipliées selon les parties diverses de la matière. Cette première forme de corporéité est souvent attribuée à la lumière, ainsi chez saint Bonaventure. « Duplex est informatio materiæ corporalis, quaedam generalis, quædam specialis, generalis per formam communem omnibus corporibus, et hæc est forma lucis, specialis vero per alias formas sive elementares sive mixtionis (3). »

quod substantia secundum seipsa non potest recipere magis et minus quia est ens per se. Et ideo omnis forma quæ substantialiter participatur in subjecto caret intentione et remissione. Unde in genere substantiæ nihil dicitur secundum magis et minus. » I^a II^æ, q. 52, a. 1. « Cum esse substantiale cujuslibet rei sit in aliquo indivisibili non potest aliqua continuitas attendi in formis substantialibus, ut motus continuus possit esse de una forma in aliam, secundum remissionem unius formæ et intensiorem alterius, unde probatio Aristotelis quæ probat in substantia non esse motus quia est ibi contrarietas est demonstrativa et non probabilis tantum, ut Commentator innuere videtur. » In V Phys. Lect. 3. V. t. 22, p. 503 a. Ce dernier texte est particulièrement remarquable, puisque saint Thomas suggère bien l'idée qu'Averroès serait favorable, comme nous l'avons supposé, à la doctrine de l'acte incomplet.

(1) Sur l'ensemble de cette question. Cf. WITTMANN, *Die Stellung des hl. Thomas zu Avencebol*, B. G. P. M., III-3, p. 74 sv. *Die Forma Corporeitatis*.

(2) GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 261.

(3) In II Sent. d. 13, divis. textus cité par GILSON, *ibid.*, p. 263, note 2.

En cela, saint Bonaventure ne fait que suivre un texte classique de Robert Grossetête. La première forme substantielle, que certains nomment corporéité, est pour moi, nous dit-il, la lumière. En effet, la fonction qu'elle doit remplir ne peut être exercée par la matière, qui peut-être est le principe de l'extension, mais de soi n'en possède pas la nature; elle ne peut l'être davantage par la forme, qui est un indivisible. Mais il appartient au contraire à la lumière de se répandre et de diviser ainsi effectivement la matière première (1). C'est exactement ce que retiendra saint Bonaventure, lorsqu'il nous montrera que la lumière possède cette propriété d'être *multiplicativa et diffusiva sui*; en outre, elle explique, dans sa doctrine, l'efficacité des opérations naturelles dans le composé matériel *dans ei agendi efficaciam* (2).

Il semble donc que la notion de *forma corporeitatis* ne doive avoir aucune place dans la philosophie de saint Thomas, d'abord parce qu'il pose d'une façon toute différente le problème de l'information de la matière première et de l'*ornatus*, ensuite parce que la lumière a perdu dans son système le caractère d'une forme substantielle (3). Or, dans le *Commentaire sur les Sentences* nous trouvons deux textes qui semblent bien tout au moins être en faveur de la théorie de la *forma corporeitatis* et, par là, d'une véritable multiplicité des formes. La question posée est celle de l'immatérialité de l'âme; ce qui montre, aux yeux de saint Thomas, qu'elle doit rigoureusement posséder ce caractère, c'est que

(1) « *Formam primam corporalem, quam quidam corporeitatem vocant, lucem esse arbitror. Lux enim per se in omnem partem se ipsam diffundit, ita ut a puncto lucis sphaera lucis, quamvis magna subito generetur, nisi absistat umbrosum. Corporeitas vero est, quam de necessitate consequuntur extensio materiae secundum tres dimensiones, cum tamen utraque, corporeitas scilicet et materia, sit substantia in se simplex omni carens dimensione. Formam vero in se ipsa simplicem et dimensione carentem dimensionem in omnem partem inducere fuit impossibile, nisi per seipsam multiplicando et in omnem partem subito se diffundendo et in diffusionem materiam extendendo; cum non possit ipsa forma materiam derelinquere, quia non est separabilis, nec potest ipsa materia a forma evacuari. Atqui lucem esse proposui, cujus per se est haec operatio, scilicet se ipsam multiplicare et in omnem partem subito diffundere. Quicquid igitur hoc opus facit, aut est ipsa lux, aut est hoc opus faciens, in quantum participat ipsam lucem quae hoc facit per se. Corporeitas ergo aut est ipsa lux, aut est dictum opus faciens et in materiam dimensiones inducens, in quantum participat ipsam lucem, et agit per virtutem ipsius lucis. At vero formam primam in materia dimensiones inducere per virtutem formae consequentis ipsam est impossibile. Non est ergo lux forma consequens ipsam corporeitatem, sed est ipsa corporeitas. » *De luce seu inchoatione formarum*. ROBERT GROSSETÊTE, op. cit., p. 51, 52.*

(2) *In II Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2, ad 5, cité par GILSON, op. cit., p. 269.

(3) *Summa Theol. I*, q. 67, a. 3. — « Alii vero dixerunt quod lux est forma substantialis solis. Sed hoc est impossibile propter duo... etc. » Saint Thomas repousse d'un mot ces spéculations sur la lumière, qui rejoignent le problème de la multiplicité des âmes : « et propter hoc etiam quidam quaesierunt quaedam media inter animam et corpus ut spiritum corporalem, animam vegetabilem et sensibilem et lucem, quibus medianibus anima rationalis corpori unitur, quae omnia absurda sunt secundum Philosophiam et improbata a Philosopho in sua Metaphysica. » *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4, ad 3. Il disait pourtant au début de ce commentaire : « per lucem omnia corpora aliquo modo infermantur. » *In I Sent.*, d. 3, q. 2, a. 3, ad 4.

toute matière est corporelle. *Ergo oportet quod prima forma substantialis quæ recipitur in materia sit corporeitas a qua numquam denudatur* (1).

C'est un fait que l'on ne trouve plus, après le *Commentaire sur les Sentences*, l'expression de *forma corporeitatis* (2). Le problème auquel on cherchait à répondre en utilisant cette notion ne cessera pas de se poser : comment une certaine diversité peut-elle se trouver dans la matière antérieurement à la forme substantielle, et nous verrons que pour traduire sa pensée, saint Thomas emploie souvent le mot *corporeitas*, mais il laisse de côté toute allusion à la théorie de la multiplicité, en repoussant l'expression *forma corporeitatis*. La solution thomiste à ce problème procède d'une réflexion de plus en plus poussée sur la solidarité et la relation des causes matérielle et formelle ou encore efficiente. Mais le moment n'est pas encore venu de poser pour lui-même ce problème de la nature des dimensions. Saint Thomas a toujours soin d'établir des principes, et les difficultés qui peuvent se présenter par la suite ne doivent jamais être des raisons d'abandonner ces principes, à condition qu'ils aient été d'abord fermement assurés. Or, les arguments que nous avons déjà présentés contre la multiplicité de la forme gardent ici toute leur valeur. Il ne faut donc plus parler de forme de corporéité ; quant au terme de *corporeitas*, il peut lui-même être pris en deux sens, ou bien il désigne une forme substantielle, mais alors, dans le cas de l'homme, il s'identifie avec l'âme, ou bien il désigne les dimensions effectives dans le composé, et désigne alors une forme accidentelle (3).

(1) Les deux textes auxquels nous faisons allusion sont les suivants : « Uni enim perfectibili debetur una perfectio. Et propterea materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem, nec efficitur diversa per aliquam accidentia ante adventum formae substantialis, cum esse accidentale non praecedat substantiale. Ergo patet quod prima forma substantialis, quae recipitur in materia, est corporeitas a qua numquam denudatur, ut dicit Commentator in I Phys. 63... Si enim diceretur quod quidditas substantiae esset prima forma recepta in materia, adhuc rediret in idem, quia ex quidditate substantiae materia non habet dimensionem sed ex corporeitate, quam consequuntur dimensiones quantitatis in actu ; et postea per divisionem materiae, secundum quod disponitur diversis sitibus acquiruntur in ipsa diverse formae. » *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2. « Secundo incorporeitas repugnat materiae, cum enim uni perfectibili debeatur una perfectio, et in materia prima non sit ulla diversitas, oportet quod omnis forma antequam possit in ea esse ulla diversitas, nec intelligi, investiat eam totam ; sed ante corporeitatem non potest intelligi aliqua diversitas, quia diversitas praesupponit partes, quae non possunt esse nisi praeintelligatur divisibilitas quae consequitur quantitatem quam sine corporeitate non est. Unde oportet quod tota materia sit vestita forma corporeitatis et ideo si aliquid est incorporeum oportet quod sit immateriale. » *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1.

(2) Selon le P. ROLAND-GOSSELIN (*le De Ente et essentia*, p. 107, sv.), la notion de *Forma corporeitatis* ne se rencontre plus à partir du commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce. Cette indication, comme nous le montrerons plus loin, nous a été précieuse pour nos recherches. Cependant il faut remarquer que l'expression n'est pas entièrement abandonnée dans ce texte même du *Commentaire*. Cf. q. 4, a. 3, Resp., sub. fine : « Oportet enim plura esse corpora, in quibus forma corporeitatis invenitur divisa », etc.

(3) « Corporeitas autem dupliciter potest accipi. Uno modo secundum quod est forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur et sic corporei-

Nous sommes là, semble-t-il, en présence d'un cas dans lequel il est intéressant de saisir et d'essayer de comprendre l'évolution de la pensée thomiste. Mais demandons-nous d'abord si cette évolution est aussi marquée qu'on pourrait le supposer. Ce qui nous frappe, à la lecture au moins du premier texte, au livre I des *Sentences*, c'est que saint Thomas n'y présente l'idée d'une *forma corporeitatis* que comme une hypothèse. Il n'exclut pas l'idée d'une unité véritable de la forme substantielle. A dire vrai, l'intérêt véritable de la question n'est pas, pour lui, celui que nous y cherchons ici. De quoi s'agit-il, en effet ? De montrer que l'âme n'est pas matérielle. La démonstration consiste à dire que toute matière est un corps, et cela dans quelque hypothèse que l'on se place. *Si enim diceres quod quidditas substantiae esset prima forma recepta in materia, adhuc redibilis in idem*. Saint Thomas ne se prononce pas, parce que, sans doute, il n'a pas encore fait un examen attentif de la question. Ce qui le montre, c'est qu'il cite l'autorité d'Averroès *corporeitas a qua numquam materia denulatur, ut dicit Commentator*, sans remarquer, comme il le saura fort bien par la suite, que les critiques les plus vives à la notion de *forma corporeitatis* viennent précisément d'Averroès. Cette attitude est, nous semble-t-il, très caractéristique de la manière ordinaire de saint Thomas. Lorsque son sujet le conduit à poser un problème qu'il n'a pas encore examiné lui-même, il cite les opinions les plus autorisées, sans les accepter ni les rejeter, et cela d'autant plus volontiers qu'elles peuvent, pour ce qui l'intéresse à ce moment, revenir au même. Le deuxième texte que nous avons cité est encore moins explicite que le premier. Il n'est dit aucunement que la forme de corporéité soit antérieure aux autres ou qu'elle leur reste différente. Seulement, pour indiquer que toute matière est corporelle, saint Thomas écrit : *unde patet quod tota materia sit vestita forma corporeitatis*. C'est là une vérité qui ne sera jamais abandonnée, mais l'expression est équivoque, et elle suggère au moins l'idée d'une antériorité de cette forme, entendue au sens réaliste. Encore une fois, le problème demeure de l'interprétation exacte des dimensions et de la corporéité, et nous ne le posons pas en ce moment ; mais nous pensons, en définitive, que nous sommes bien là en présence

tas cujuscumque corporis nihil aliud est quam forma substantialis ejus, secundum quam in genere et specie collocatur, ex qua debetur rei corporalis quod habeat tres dimensiones... Oportet igitur quod corporeitas, prout est forma substantialis in homine, non sit aliud quam anima rationalis... Alio modo accipitur corporeitas prout est forma accidentalis, secundum quam dicitur corpus esse in genere quantitatis. » Cont. Gent., IV, 81. Quod vero secundo. « Sic igitur corporeitas dicitur dupliciter : quandoque tres dimensiones, et hoc non est forma substantialis sed accidens, aliquando dicitur forma ex qua provenit trina dimensio, et haec non est alia quam forma specifica. » Quodl. XII, a. 9. « Si corporeitas sumatur a corpore prout est in genere quantitatis, sic corporeitas non est rei naturalis quidditas, sed ejus accidens, scilicet trina dimensio. Si vero sumatur a corpore prout est in genere substantiae, sic corporeitas nominat rei naturalis essentiam. » De Ver., q. 10, a. 4, ad 3. « Forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus, cum non sit alia a formis quibus corpora distinguuntur ut dictum est. » Summa Theol. I^a, q. 66, a. 2, ad 3.

d'une « évolution », de la pensée thomiste. Le progrès, à nos yeux, consiste exactement en ceci : saint Thomas a exclu de son vocabulaire un terme qui était équivoque, et qui suggérerait une doctrine de la multiplicité des formes, mais il est bien probable que cette doctrine, il ne l'avait jamais vraiment professée (1).

Pour comprendre enfin ce changement d'attitude, ainsi limité dans sa portée, il nous reste à chercher à qui s'opposait saint Thomas. C'est d'abord, sans aucun doute, à Avicenne. *Forma corporeitalis* est un terme qui appartient au langage du traducteur d'Avicenne et que nous retrouvons très souvent dans les commentaires d'Aristote ou dans la *Sufficiencia*. Sur cette notion Averroès devait faire porter, comme nous le montrerons bientôt, les critiques les plus vives. Or nous savons pourtant qu'Avicenne soutenait en même temps, avec beaucoup de vigueur, la thèse de l'unité de la forme substantielle, et son témoignage est très fréquemment invoqué. *Omnis forma adveniens post esse completum esset accidentalis, teste Avicenna*. Comment la notion de *forma corporeitalis* pouvait-elle entrer dans ce système ? Il est indispensable d'examiner ici ce problème pour éclairer, dans une certaine mesure, la doctrine propre de saint Thomas. Que faut-il entendre au juste, selon Avicenne, par la forme de corporéité ? Ce qui définit le corps, c'est l'aptitude à recevoir les trois dimensions. « Un corps c'est une substance à laquelle on peut supposer une première dimension, en commençant par la tracer comme vous voudrez : cette dimension par laquelle vous aurez commencé sera la longueur. Ensuite on peut supposer une seconde dimension coupant la première à angle droit, ce sera la largeur. Enfin on peut supposer une troisième dimension rencontrant orthogonalement les deux premières en leur point d'intersection. On ne peut plus tracer aucune ligne qui, de la même façon, coupe perpendiculairement les trois premières : c'est parce que le corps est constitué de cette manière qu'on dit du corps, c'est ce qui a la longueur, largeur et profondeur. On dit encore : le corps est ce qui est divisible suivant trois dimensions. On n'entend pas par là qu'il est effectivement divisé, seulement qu'on peut y supposer cette division (2). » Pour comprendre la notion de *forma corporeitalis*, il faut

(1) Il faut remarquer enfin, pour exprimer toutes les nuances de la pensée de saint Thomas, que dans un autre texte sa pensée demeure encore hésitante, au moins quant à l'expression : « Et hoc indifferenter, sive praesupponatur alia forma substantialis in corpore ante animam rationalem ut quidam volunt, sive non, ut magis videtur consonum veritati. » *Quodl.* III, a. 4.

(2) *Avicennae Metaphysica*, lib. II, tract. 2, Cap. 2, texte cité et traduit par DUHEM, *Système du monde*, IV, 468. Il est facile de trouver de nombreux autres passages où la même idée reparait. « Corpus naturale est substantia in qua possibile est intelligi lineam unam et aliam lineam secantem illam super angulos rectos et tertiam aliam intersecantem ambas illas super rectos angulos ; et ex hoc est quod hujusmodi forma est qua corpus est corpus ; et corpus non est corpus ex eo quod habet tres dimensiones designatas, quibus corpus habet esse corpus constitutum, quamvis mutantur dimensiones quae sunt in eo in effectu ; quia cetera aut pars aquae ali-

surtout remarquer qu'elle ne donne pas des dimensions en acte, si bien que lorsque ces dimensions changent, l'acte, qui est celui de la matière, est changé; quant à la forme de corporéité, elle est demeurée absolument la même. Tout le raisonnement d'Avicenne porte sur la distinction entre les dimensions en acte et la corporéité, prise d'une façon universelle, quelle que soit la substance concrète à laquelle elle est appliquée. Saint Thomas a toujours vu chez Avicenne une doctrine de l'unité de la forme, et c'est à lui qu'il emprunte le plus souvent sur ce point ses arguments : *et ideo non est alia forma qua est ignis et qua est corpus* (1). Comment ces affirmatives peuvent-elles se concilier avec la théorie de la *forma corporeitatis* ? Pour le comprendre, reportons-nous au texte très dense du *De Ente*, dans lequel saint Thomas nous expose, comme nous l'avons établi dans un précédent chapitre, la pure doctrine avicennienne. La notion de corps peut être prise en deux sens. D'abord elle désigne un genre, *genus hominis* ; dans ce cas elle comporte la possibilité des dimensions, quelle que soit la forme particulière qui donnera les dimensions effectives, et quelle que soit la perfection de cette forme. *Corpus* exprime ainsi *rem quandam quae habet talem formam ex qua tres dimensiones in ea possunt designari, quaecumque sit illa forma, sive ex ea possit pervenire aliqua altior perfectio sive non* (2). C'est alors la *forma corporeitatis*, qui peut être indifféremment celle du feu, de l'animal ou de l'âme humaine. On peut prendre le corps en un autre sens, comme désignant une perfection particulière, *cum praecisione alterius perfec-*

quando habet dimensiones in effectum, scilicet longitudinem et latitudinem et spissitudinem definitas suis terminis. Sed quando commutatur figura, corrumpitur unaquaeque illarum dimensionum designatarum, et succedunt loco illarum aliae dimensiones et extensiones, et corpus remanet in sua corporeitate nec permutatum nec corruptum. Forma autem quam assignavimus secundum quod ipsum est ejusmodi in qua possibile est intelligi has dimensiones nec est permutata nec corrupta. » *Sufficientia*, p. 14 r. « Quapropter vera definitio corporis haec erit. Corpus est substantia in qua potest poni dimensio quocumque modo volueris incipere et illa a qua primum inceperis erit longitudo. Deinde potest poni alia dimensio sequens illam secundum angulos rectos et illa erit latitudo, et iterum potest poni tertia dimensio intersecans illas orthogonaliter in eodem loco sectionis, et deinceps non potest poni ulla alia linea perpendicularis hoc modo praeter has tres ; et quia corpus est huiusmodi, idcirco dixerunt quod corpus est id quod est longum latum et profundum, sicut etiam dicunt quod corpus est divisibile in omnes dimensiones, nec intelligunt ipsum omnino dividi in effectum ; sed quia huiusmodi est quod potest in ea poni dimensio. Sic igitur oportet intelligi corpus quod ipsum est substantia cujus haec est forma qua est id quod est. Deinde ceterae dimensiones quae ponuntur in eo inter extremitates ejus et figurae etiam et situs ejus non sunt constituentes ipsum, sed sunt consequentes substantiam ejus ». Ibid., p. 75 rb et va. On trouvera aussi un très long et précieux exposé de ces idées dans le *Metaphysiques. Compendium*. Ed. Pont. Institutum orientaliorum studium. Rome, 1926, Tr. II, Cap. I. De Probatione materiae et de quiditate formae corporae, p. 8, sv. Nous nous servons de ce texte avec les réserves déjà indiquées.

(1) *In II Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2.

(2) *De Ente*, Cap. 2, p. 14. Cette interprétation de saint Thomas est identique à celle que l'on peut lire chez Avicenne. « Dicemus ergo quod corpus..., » etc. *Met.* V, 3 p. 88 a. Voir la comparaison des deux textes, supra, p. 76.

tionis. Il désigne alors une forme bien déterminée d'où procèdent des dimensions réelles et actuelles. Mais il n'en va pas ainsi dans le premier cas. En effet, si l'on devait prendre la *forma corporeitatis* comme un acte à la rigueur, on retomberait dans les difficultés que nous avons bien souvent signalées à propos des rapports de l'abstrait et du concret. Cette forme, qui est celle du genre, serait, en effet, distinguée réellement de celle de chacune des espèces subordonnées ; elle constituerait ainsi une espèce nouvelle à côté des autres, et non pas un genre, alors que la perfection universelle du corps, portée par la *forma corporeitatis*, est celle d'un genre qui reste identique sous chacune de ses espèces. Ce qui explique donc la pensée d'Avicenne, c'est une interprétation des rapports de la forme spécifique et du tout générique.

Saint Thomas ne s'y est pas trompé. Il refusera de faire de la corporéité une forme unique, et qu'on réaliserait comme telle, puisqu'elle ne se distingue pas des formes spécifiques. *Forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus, cum non sit alia a formis quibus corpora distinguuntur* (1). Mais s'il en est ainsi, pourquoi continuer à appeler la corporéité une forme ? Cette expression prête à confusion, et la lecture d'Averroès va montrer à saint Thomas la gravité de ces confusions, lorsqu'il étudiera le problème de la nature de la génération substantielle. Averroès a certainement raisonné dans l'hypothèse, historiquement fausse, où la forme de la corporéité avicénienne donnerait au composé un premier acte et une perfection véritables ; il est clair que, dans cette hypothèse, la réalité d'une génération substantielle, telle qu'Aristote l'a analysée, s'évanouit, *et sic rediret antiquus error quod generatio esset idem quod alteratio* (2). Il ne reste donc qu'une décision à prendre, c'est en conservant l'essentiel de la doctrine d'Avicenne de renoncer au terme de *forma corporeitatis*, qui peut entraîner dans de graves méprises. C'est pourquoi, dans les écrits où s'exprime une pensée plus élaborée, et dès le commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, on ne trouve plus que l'expression *corporeitas* prise dans le sens où Avicenne employait le terme équivoque de *forma corporeitatis* (3). Sur ce point le progrès de la pensée nous paraît donc être un progrès dans l'expression, plus que dans la doctrine, mais l'un et l'autre demandent une même vigueur de pensée dont l'histoire s'applique à rechercher l'emploi.

La notion de *forma corporeitatis* n'était d'ailleurs pas propre à Avicenne. Saint Thomas rencontrait encore devant lui la doctrine d'Avicé-

(1) *Summa Theol.* I^a, q. 66, a. 2, ad 3.

(2) *In. II. Sent.*, *ibid.*

(3) Saint Thomas dira par exemple : « *Corporeitas quae non est tres dimensiones sed quaecunque forma substantialis ex qua sequuntur in materia tres dimensiones.* » *De Sp. creat.* a. 3, ad 14. C'est exactement la *forma corporeitatis* d'Avicenne, sauf le mot *forma*.

bron, dans laquelle la notion était certainement prise dans un sens étroitement réaliste qu'évitait, au contraire, la logique d'Avicenne. Il devait alors prendre conscience d'une opposition essentielle et que nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion d'exprimer. Dans les premiers textes des Sentences, lorsque saint Thomas se préoccupait de montrer que toute matière est corporelle et que, par suite, l'âme n'est pas matérielle, il citait l'autorité d'Avicenne et celle du Commentateur. Dans la Somme théologique, il se réfère plutôt à Avicébron. *Avicébron posuit unam materiam omnium corporum attendens ad unitatem formae corporalis* (1). Le *Fons Vitae* soutient, en effet, qu'il existe une matière universelle, tant dans les substances intellectuelles que dans les corps, et dans ce dernier cas la matière est commune, parce qu'elle est toujours revêtue d'une première forme. Il y a donc une *materia quae sustinet corporeitatem mundi*. Il faut que la corporéité soit la première forme de cette matière (2). Elle n'est pas la première forme que doit nécessairement recevoir la matière, puisque cette matière deviendra en premier lieu, dans l'ordre de perfection, le sujet de l'intelligence, la *forma corporeitatis* jouera le même rôle que la *forma intelligentiae*. « *Forma quantitatis cum conjungitur materiae inferiori constituit speciem corporis et eam ducit ad esse* » (3). Elle se trouve donc dans toute substance corporelle à la fa-

(1) *Summa Theol.* I*, q. 66, a. 2. Sur la critique thomiste d'Avicébron voir surtout *In De An.*, Lib. I, 2, lect. 1, v. t. 24, p. 58 b. *In I Gen. et corr.*, lect. 10, V. t. 23, p. 229 a.

(2) « Jam promissisti quod in hac secundo tractatu loqueris de materia corporali, id est substantia quae sequitur post haec sensibilia. Ergo comple hoc et apertissime explana.

M. Inquisitio scientiae ad sciendum esse materiam corporalem, hoc est substantiam quae sustinet corporeitatem mundi, fiet per considerationem materialium quas praemisimus, postquam mundus est essentia corporalis, sicut corpus est essentia figurata et colorata et omnino formata suis formis, de quibus locuti fuimus, necesse est per hoc quod corpus sit materia formarum, quae sustentur in eo, quae scilicet sunt figura, colores et caetera accidentia, et haec sunt ei formae. Similiter necesse est hic esse aliquid quod sit materia corporeitatis, et quod sit sibi corporeitas forma. Erit ergo consideratio corporeitatis ad materiam quae sustinet ipsam, qualis fuit consideratio formae universalis quam assignavimus, figurae scilicet et coloris, ad corporeitatem, quae sustinet eam. Debet ergo hic esse materia non sensibilis quae sustinet formam corporis. » *Fons Vitae*, tr. 2, De Substantia quae sustinet corporeitatem mundi, p. 11.

(3) « Scias quod sicut prima forma quando conjungitur altiori materiae constituit speciem intelligentiae, et eam ducit ad esse, similiter forma quantitatis, cum conjungitur materiae inferiori constituit speciem corporis et eam ducit ad esse. Manifestatio autem hujus haec est; scilicet quod forma intelligentiae est una simplex, forma vero quantitatis est multae unae compositae, et sicut forma intelligentiae, est propinquior materiae inferiori inter omnes formas, et sicut forma intelligentiae non separatur a materia altiori, similiter forma quantitatis non separatur a materia inferiori, et sicut forma intelligentiae penetrat totam essentiam materiae altioris, similiter forma quantitatis diffusa est per totam essentiam materiae inferioris, et sicut forma intelligentiae vestit et circumdat materiam altiorem, similiter forma quantitatis vestit et circumdat materiam inferiorem, et sicut forma intelligentiae sustinet omnes formas et omnes forme sustentur in illa, similiter forma quantitatis sustinet omnes formas corporis et ejus accidentiae et habent esse in illa. » *Ibid.*, p. 38.

gon, par exemple, dont la quantité se retrouve dans la qualité colorée qui la manifeste et la suppose. Nous sommes là en présence d'une doctrine tout à fait explicite de la multiplicité des formes appliquée au problème de la corporéité. Il nous suffit donc de montrer la signification de la thèse ; nous connaissons les raisons qui devaient obliger saint Thomas à la repousser absolument. C'est ce qu'il fait de façon explicite à partir du *Contra Gentiles*. Ainsi, nous avons trouvé sur ce problème quelque hésitation dans la pensée de saint Thomas ; il adopte d'abord l'expression *forma corporeitatis*, sans lui faire signifier rigoureusement une théorie de la multiplicité des formes. Cette expression n'avait pas une telle valeur dans la philosophie d'Avicenne, mais elle la comportait au contraire dans la philosophie d'Avicébron. Saint Thomas renonce donc finalement à ce terme, et pour ce qui est de la corporéité, il n'y a pas, en dernière analyse, à faire intervenir aucune exception à la doctrine de l'unité de la forme substantielle.

V. — Il nous reste enfin une dernière question à examiner, c'est celle de la forme du mixte. Elle trouve son application dans le problème de la nature de l'âme ; en effet, si les formes élémentaires demeurent unies dans le mixte, il faut admettre dans l'âme la présence de plusieurs formes substantielles, puisque le corps humain, de même que celui de tout autre animal, est un corps mixte (1). Mais cette question se distingue pourtant de celles que nous venons d'examiner et présente une plus grande généralité.

La théorie du mixte trouve son point de départ chez Aristote, qui lui consacre un chapitre important de *De Generatione et corruptione*. « Aristote, dans sa théorie de la mixtion, montre la même tendance hiérarchique qui lui fait affirmer en thèse générale que la forme est autre que ses conditions, la forme de la syllabe, par exemple, autre que les lettres, et la même préoccupation de la qualité qui inspire sa théorie de l'altération. La mixtion n'est pas un mélange mécanique où subsisteraient dans leur nature première les éléments juxtaposés, comme si on avait mêlé de l'orge et du blé. Ces éléments ne subsistent qu'en puissance, leurs formes s'altèrent réciproquement et une forme nouvelle prend naissance (2). » Saint Thomas va se trouver en présence de deux interprétations différentes de cette théorie, l'une d'Avicenne, l'autre d'Averroès.

Avicenne s'écarte dès le début très manifestement de la pensée d'Aris-

(1) *De An.*, II, 9, obj. 16.

(2) HAMÉLIN, *Le système d'Aristote*, p. 262, cf. de *Geni et corrup.*, I, 10, 328 a. 12. « Ἄν δ' ἡ κατὰ μικρὰ σύνθεσις ἢ μίξις, οὐθὲν συμβήσεται τούτων, ἀλλὰ μόνον μεμιγμένα πρὸς τὴν αἴσθησιν· καὶ τὸ αὐτὸ τῷ μὲν μεμιγμένον, ἐάν μὴ βλέπη ὁξύ, τῷ Λυγροῦ δ' οὐθὲν μεμιγμένον, οὔτε τῇ διαιρέσει, ὥστε ὅτιοῦν παρ, ὅτιοῦν μέρος' ἀδύνατον γὰρ οὕτω διαιρεθῆναι. — On arrive à la fin du chapitre à la définition classique : ἡ δὲ μίξις τῶν μιχτῶν ἀλλοιωθέντων ἔνωσις, lib. II, 22.

tote ; les formes élémentaires pour lui restent en acte dans le mixte. Mais il distingue un être premier et un être second. L'être premier, c'est-à-dire la substance des éléments, demeure dans le composé ; ce qui est attiré et ce qui s'unit ce sont seulement leurs qualités actives ou passives (1). Saint Thomas a commencé à considérer cette théorie au moins comme vraisemblable (2). Mais bien vite il en discerne les impossibilités et les contradictions. Sa critique consiste à dire que les formes devraient être dans plusieurs parties de la matière, ce qui n'est possible qu'à la condition qu'elles constituent ainsi des corps multiples, mais il est impossible que ces corps soient simultanément dans le même lieu (3). La théorie d'Avicenne est donc une inconséquence chez ce philosophe, d'abord parce qu'elle contredit ce qu'il affirme par ailleurs de l'unité des formes, ensuite parce que l'impossibilité pour les corps d'occuper le même lieu est une difficulté que saint Thomas tire des principes mêmes d'Avicenne (4).

Averroès présente une interprétation différente. Il se tient plus près de la lettre même d'Aristote, puisqu'il affirme que les formes élémentaires s'unissent pour donner une forme nouvelle, qui est celle du mixte. Mais pourquoi ces formes premières ne disparaissent-elles pas entièrement dans le composé ? C'est, en effet, un axiome important chez Aristote que la forme est indivisible, et qu'ainsi elle ne saurait être susceptible de plus et de moins. Aux yeux d'Averroès cette doctrine incontestable pour les formes substantielles ne l'est plus pour les formes du mixte. Celles-ci, en effet, sont intermédiaires entre les formes substantielles et accidentelles, c'est pourquoi elles sont susceptibles de plus et de moins. Elles se retrouvent donc dans le composé en constituant une forme moyenne (5).

Saint Thomas considère d'abord cette interprétation d'Averroès comme plus vraisemblable que celle d'Avicenne. *Probabilior tamen videtur opinio Commentarioris qui hanc opinionem Avicennae improbens ait elementorum formas in mixto non corrumpere nec totaliter corrumpi, sed fieri ex eis unam mediam formam* (6). Par la suite, il la considérera

(1) AVICENNE, *Met. Tr.* 8, Cap. 2.

(2) *In II Sent.*, d. 12, q. 1, a. 4.

(3) « Impossibile enim materiam secundum idem diversas formas elementorum suscipere. Si igitur in corpore mixto formae substantiales elementorum salvarentur oportebit diversis partibus materiae eas inesse ; materia autem diversas partes accipere est impossibile nisi praeintellecta quantitate in materia : sublata enim quantitate materia indivisibilis permanet, sicut patet in primo Physicorum ; ex materia autem sub quantitate existente et forma substantiali adveniente corpus physicum constituitur. Diversae igitur partes materiae formis elementaribus subsistentibus plurimum corporum rationem suscipiunt, multa autem corpora impossibile est esse simul. » *In I de Gen. et Corrupt.*, lect. 24. V. t. 23, p. 337 b.

(4) *In Boet. de Trin.*, q. 4, a. 3, ad 6.

(5) *In III de Caelo et Mundo*, com. 67, t. 5, p. 232 r.

(6) *In Boet. de Trin.*, q. 4, a. 3, ad 6.

comme entièrement impossible, et ce qui vient s'opposer à elle ce sont les exigences profondes de l'aristotélisme; il ne peut y avoir d'intermédiaire entre la substance et l'accident, une forme substantielle ne peut être susceptible de plus et de moins. « Dicere etiam quod formæ elementorum recipiant magis et minus, ut Averroes dicit ridiculum est (1). » Nous dirons donc, comme Aristote sans doute nous y invite, que les formes élémentaires s'altèrent réciproquement et donnent naissance à une forme nouvelle. Mais il ne faut pas entendre par là que les formes primitives demeurent en acte; ni même que, conservant leur identité numérique, elles sont modifiées en passant du plus au moins. Dans cette théorie averroïste nous retrouvons une inspiration semblable à celle qui dirige ce que nous avons appelé la doctrine de l'acte incomplet. Finalement si les formes demeurent dans le composé, ce n'est pas, pour saint Thomas, quant à leur être, mais seulement quant à leur vertu qui se retrouve dans le composé. Cette interprétation, dont on ne peut dire qu'elle était explicitement dans Aristote, ne nous conduit à apporter aucune correction aux principes métaphysiques qui trouvent ici leur application. Après un certain nombre d'hésitations et de corrections que nous venons d'indiquer, l'étude de la nature du mixte vient confirmer la doctrine de mieux en mieux élaborée de l'unité de la forme (2).

VI. — Nous allons essayer maintenant de dégager les conclusions de cette étude, pour indiquer quelle est, en définitive, la signification historique et philosophique de la théorie thomiste de l'unité de la forme. Et d'abord, au point de vue historique, il est un point qu'il nous importe tout particulièrement de fixer : quels sont les rapports de saint Thomas et de son maître, Albert le Grand ? La question est complexe, elle se pose à propos des trois problèmes que nous avons distingués dans notre étude. C'est pourquoi nous en avons réservé l'étude jusqu'à maintenant. Au reste, nos conclusions ne prétendent aucunement avoir une valeur définitive ; on sait l'extrême difficulté qu'il y a à pénétrer dans l'œuvre d'Albert, dont la chronologie est incertaine, et la pensée souvent très confuse. Les historiens ont interprété de façon très différente les rapports du maître et du disciple. Le P. Mandonnet les associe d'ordinaire, l'un et l'autre, dans l'élaboration d'une œuvre commune (3). Déjà M. de Wulf s'opposait à cette façon de voir (4). M. Gilson déclare « réserver l'important problème de savoir si la réforme n'aurait pas été préparée par Albert le Grand »

(1) *De An.*, a. 9. ad 10.

(2) A partir des textes que nous venons d'examiner, la pensée de saint Thomas ne varie plus. Cf. *Summa Theol.* I^a q. 76, a. 4, ad 4.

(3) Cf. *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin*, p. 116.

(4) *Le traité de unitate formæ*, op. cit., p. 45, note 3.

et il ajoute : « Pour ne point céler notre opinion, disons que nous ne le pensons pas. Albert le Grand n'a jamais été thomiste, ni avant, ni pendant, ni après saint Thomas, dont la vie tient à l'intérieur des limites de la sienne. Il ne l'a jamais été notamment sur le point précis de la définition de l'âme et de la formation de notre connaissance, mais cette affirmation reste dénuée de valeur tant qu'elle ne s'appuie pas sur des preuves, et nous ne la présentons par suite qu'à titre de simple indication (1). » Ici encore, et pour nous en tenir, bien entendu, au problème de l'unité de la forme, il importe de distinguer plusieurs questions.

D'abord saint Thomas se sépare de son maître en ce qui concerne la forme du mixte et la forme de corporéité. Nous avons vu que le progrès de la pensée de saint Thomas l'avait conduit à éliminer cette expression empruntée au langage d'Avicenne. On la trouve au contraire constamment utilisée par Albert le Grand, et même dans les textes qui sont, autant que la chronologie est assurée sur ce point, postérieurs à ceux de saint Thomas. Au reste, cette fidélité d'Albert le Grand à Avicenne traduit-elle sa pensée véritable ? Nous ne le pensons pas, mais il faut prendre à la lettre la déclaration d'Albert : il n'énonce pas dans ses commentaires son opinion propre, mais se contente de « réciter » l'opinion des philosophes. Et, en effet, pour le problème qui nous intéresse, il la récite avec une fidélité matérielle (2).

(1) *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, Archives..., 1926, p. 127.

(2) Pour établir cette comparaison nous nous servons du *Compendium metaphysices*, texte qui n'était pas traduit au moyen âge, mais qui représente pourtant la pensée d'Avicenne telle qu'on la connaissait alors. Des recherches plus poussées montreraient certainement les rapprochements d'Albert le Grand et de la *Sufficiencia* d'Avicenne. Au Livre V de la Métaphysique, tr. 2, cap. 2: (Et est digressio declarans esse substantiae corporalis in eo quod est corpus), Albert part d'une définition dans laquelle on n'a pas de peine à reconnaître la pensée d'Avicenne : « ex omnibus ergo inductis concluditur quod corpus in eo quod corpus est substantia in qua possunt poni tres diametri hortogonaliter se secantes in omne parte sui. » La ressemblance continue :

« Forma ergo continuata forma est materiae corporis, et hoc probatur per hoc quod idem est susceptible continuationis : continuatio autem est forma non susceptible incontinuationis ; ergo quod suscipit continuationem aliud est ab ipsa continuata.

Et hoc est materia. Amplius cum dimensio propria passio sit continui patet quod incontinuum non est susceptible dimensionis nisi forte in potentia, sicut etiam in potentia est continuum. Ex eis autem colligitur, quod substantia corporea est aliquid in potentia et aliquid in effectum, in potentia enim est id

« Quod autem forma corporea (et ipsa indigeat subjecto aut hyle) hoc est quia haec forma vel ponitur esse ipsa continuitas vel natura quaedam cui continuitas inhaeret ut ipsa non sit quin continuitas eam sequatur. Si est ipsa continuitas, quum corpus possit esse continuum et dein desungi ex inde absque ullo dubio sequeretur, ibi esse aliquid quod utrumque sit, scilicet continuum et discontinuum in potentia. Ipsa autem continuitas, quatenus talis, distinctionis capax esse requirit, quia quod disjunctionis est susceptivum non desinit esse ; disjunctione facta. Continuitas

Il reste qu'Albert ne s'est pas délivré, comme le fait saint Thomas, d'une soumission littérale à la pensée d'Avicenne. A d'autres passages, lorsqu'il examine pour lui-même la question, il est nettement favorable à la thèse de l'unité, mais il aura mal organisé l'idée de corporéité avec l'ensemble de son système, ou plutôt il faut dire qu'il n'a pas véritablement posé la question, mais qu'il a reproduit les indications qu'il trouvait chez ses devanciers (1).

Si nous considérons maintenant sous son aspect général la question de l'unité de l'âme, la pensée d'Albert le Grand nous apparaîtra beaucoup plus ferme. La *Summa de creaturis* est peut-être un des rares traités que l'on puisse avec certitude considérer comme antérieurs à l'enseignement de saint Thomas. La question de l'unité de l'âme s'y trouve très nettement posée et résolue. L'âme végétative doit être considérée comme un genre dont la sensibilité et la raison sont les différences, mais ce genre se retrouve encore dans chacune des espèces,

quod est susceptibilis dimensionis secundum actum, in actu autem est corpus continuum, et in eo quod est continuum, est compositum ex forma continuitatis et materia quod est hyle, quae de se aequaliter se habet ad continuum et incontinuum, licet a continuo nunquam separaretur, sicut inferius probabimus. V. t. 6, p. 300 ».

vero destruitur cum fit disjunctiva. Ergo est aliquid aliud quam continuum. Continuitas, quod est receptivum disjunctionis et ipsum est susceptivum continuitatis. Continuitas enim non est in potentia susceptiva disjunctionis. Nec etiam forma corporea potest esse quaedam natura cui continuïtas propter se inhaerent. » *Compendium*, p. 11-12.

Nous citons ce texte simplement comme exemple. On pourrait comparer la suite de ces pages, en particulier le chapitre III d'Albert le Grand : « et est digressio declarans utrum materia prima, quae est substantia, separata esse possit a forma corporeitatis », et le chapitre III d'Avicenne : « quod materia non denaturatur a forma ». Il faut remarquer qu'Albert le Grand n'indique jamais ce rapprochement qui s'impose à notre attention. On mesure, en lisant après ces pages le commentaire de saint Thomas, la distance du maître au disciple. Contentons-nous de relever quelques expressions d'Albert qui suggèrent, au sens d'Avicenne, et avec les réserves que nous avons faites plus haut, la doctrine de la multiplicité. « Si autem est aliquod corpus, quod retinet et conservat divisiones actuales quae sunt in ipso, hoc non habebit a natura corporeitatis; secundum quod est corporeitas, sed a forma physica addita corporeitati » (p. 360); « Ex omnibus autem his manifestum est materiam a corporeitate nullo modo posse separari. Quod autem materia sit majoris vel minoris spaciï, vel rara vel densa, vel figurae hujus vel illius, hoc habebit a forma physica quae separabilis est ab ipsa » (p. 302).

(1) Nous considérons comme tout à fait judicieuse l'opinion de SCHNEIDER : « Der Umstand dass Albert gerade dort, wo wir eine Antwort auf die Frage nach dem Prinzip welches den Körper schafft, erwarten mussten in keiner Weise sich hie-ruber äussern und auch nicht den geringsten Hinweis giebt, dass er bei anderer Gelegenheit des langen und breiten sich mit dieser Frage beschäftigt hat, ferner jene stark zugespitzte Terminologie, die Thatsache dass er bei der prinzipiellen Behandlung des Problems des Ausdruck forma corporeitatis nirgends erwähnt, in w-hol aber in der metaphysik gebraucht, alles dies zeigt auf das deutlichste dass Albert zieh mit dem problem nicht näher beschäftigt hat. wein. er. das problem als solches ebensoweg. wie alle seine Vorgänger erfasst hat. » *Die Psychologie Alberts des Grossen*, B. G. P. M., IV, 5, t. 2, p. 28.

et de même les trois âmes constituent une seule forme substantielle (1). Sans doute, cette doctrine n'est pas, même chez Albert, avant saint Thomas, entièrement nouvelle, mais enfin s'il faut parler d'une influence, il est plus naturel de songer à celle d'Albert le Grand qu'à celle de Guillaume d'Auvergne, par exemple. De plus, nous lisons dans la *Summa de creaturis* une indication précieuse pour saint Thomas, et que nous n'avions pas rencontrée auparavant. « Prima est (opinio) Philosophi qui dicit sic : Trigonum unitur tetragono cum est in ipso (2). » C'est la thèse qu'Albert déclare adopter. Mais, nous le savons, ce qui fait l'originalité du thomisme, ce n'est pas absolument l'idée de l'unité de l'âme, c'est plutôt l'idée que les formes antécédentes ne sont pas en puissance aux formes supérieures, en ce sens qu'elles demeureraient sous ces dernières, *in actu incompleto respectu completionis*; or, nous trouvons chez Albert une référence explicite à une doctrine de ce genre; il pouvait l'examiner, en effet, sans avoir pu indiquer précisément l'origine de cette thèse; nous avons vu, en effet, qu'elle était classique et se présentait sous des formes diverses. Or, les objections d'Albert, pour n'être pas aussi poussées ni nombreuses que celles de saint Thomas, ne manquent pas de vigueur. L'une d'entre elles, en particulier, nous paraît véritablement d'esprit « thomiste ». *Potentia et actus oppositionem quamdam habent. Igitur sicut potentia materialis nullius est actus, ita actus substantialis nullius debet esse potentia materialis* (3). L'âme sensible est l'acte de la brute; dès lors elle ne peut, en tant que telle, être considérée comme la puissance dont l'âme rationnelle serait l'acte. On remarquera que nous sommes ici tout à fait à l'opposé de la pensée que nous avons rencontrée chez saint Bonaventure par exemple, et cette opposition s'exprime avec pleine conscience de ce qui la justifie.

Il faut encore chercher ailleurs l'influence d'Albert le Grand, elle se montre alors à nos yeux, décisive et prépondérante. L'adversaire de saint Thomas, disions-nous, c'est Avicébron, et à propos de sa doctrine, nous avons pu saisir le point d'où procèdent les systèmes opposés: c'est l'opposition de Platon et d'Aristote. Or, la critique d'Avicébron n'est guère moins vive chez Albert. Nous l'avons rencontrée lorsque nous établissions que les erreurs d'Avicenne et de David de Dinant ont une même origine. L'un et l'autre sont de purs logiciens, et cette attitude, appliquée aux problèmes métaphysiques vient fausser la doctrine de la création, comme celle des rapports de la matière et de la forme, ou de l'unité de la forme. Il faut donc engager la philosophie dans d'autres voies. C'est l'œuvre que veut accomplir Albert. *Et ideo volumus ponere*

(1) *Summa de creaturis*, Secundae partis, tract., 1, q. 7, a. 1. Utrum vegetabile sensibile et rationale in homine sint substantia una vel diversae. V. t. 35, p. 89 sv.

(2) Ibid., obj. 8. p. 91.

(3) Ibid. Sed contra, 3. Item.

sententiam Peripalelicorum quam pulamus fuisse Aristotelis, et ostendere in quo deviauit ab his Avicembron (1). Qu'on ne nous oppose donc pas, dit-il, l'autorité du *Fons Vitæ*. L'auteur ne se place pas au point de vue de la philosophie naturelle, et par suite, lorsqu'il veut étudier l'être sensible, il ne peut que nous faire courir le risque de nous égarer avec lui (2). Les Platoniciens veulent, dans leurs spéculations, considérer les notions universelles; Aristote, au contraire, a cherché les principes en partant de la nature des choses (3). Il n'est pas difficile de voir que de ces deux attitudes différentes devaient procéder deux conceptions opposées de la nature de la forme. C'est là tout ce que nous avons voulu montrer dans ce chapitre. Par suite, il faut compter parmi les influences les plus importantes subies par saint Thomas celle qui le conduit à chercher les principes dans l'analyse de l'être sensible. Nous sommes ici en présence, non pas d'une thèse, ni même d'un principe d'explication, mais plutôt d'une orientation, et surtout d'une de ces attitudes, qui sont des habitudes de la pensée, et qui peut-être constituent toute l'influence d'un Maître sur un disciple, action du reste en grande partie inexplicable, comme toute action d'un esprit sur un esprit.

Pour revenir maintenant à la question que nous posions au début de cette étude, il nous apparaît que la tactique de Jean Peckham était fort peu justifiée. La théorie de la forme n'est pas propre à l'Averroïsme parisien, et même sous l'aspect précis où elle s'oppose à Peckham, elle était déjà professée par Albert le Grand. « Saint Thomas, écrit le P. Mandonnet, tient son péripatétisme d'Aristote et non de ses contemporains (4) ». S'il faut entendre par contemporains les averroïstes

(1) *Summa Theol.*, I^a, tr. 4, q. 20. V. t. 31, p. 141.

(2) « Et si obijcitur de Platone in libro Fontis Vitæ, respondeo quod apud me non habent auctoritatem aliquam quia non procedunt ex disciplinis propriis sive scientiæ naturalis. Qui enim in natura rationes motus et sensus negligit, cum tota natura sit de sensibilibus et mobilibus parat se ad decipiendum se et alios. » *In II Sent.*, d. 1, a. 4. V. t. 27, p. 14.

(3) « Hoc enim, meo iudicio, omnis causa fuit controversiæ inter Platonem et Aristotelem, quod ille rationes universalium sequi voluit et ex illis rerum principia quaesivit, Aristoteles autem non sic sed ex naturis rerum quaesivit principia rei. » *In II Sent.*, d. I, a. 4, ad. 4. V. p. 15. A rapprocher du texte de saint Thomas cité supra. « Harum autem duarum opinionum diversitas ex hoc procedit quod qui dam ad inquirendam veritatem de natura rerum processerunt ex rationibus intelligibilibus, et hoc fuit proprium Platoniorum, quidam vero ex rebus sensibilibus, et hoc fuit proprium philosophiæ Aristotelis. » *De Sp. Creat.*, a. 3. Cf. supra, p. 30.

(4) MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. 1, p. 125. Sur le problème de l'unité de la forme et la nature de l'âme, et surtout de l'unité de l'intellect, Siger nous dit : « Circa octavum prius propositionum videtur sensisse Philosophus in libro de generatione animalium, intellectum non pertinere ad eandem substantiam seu formam ad quam pertinet vegetativum et sensitivum, quia vegetativum et sensitivum corporaliter operatur et si corporaliter sunt de potentia materiæ educuntur generatione compositi organici, non per se habens factorem vel factionem. Intellectivum autem non operatur corporaliter, quare non educitur de potentia materiæ. Unde dicit ibi Philosophus quod nihilipsius intellectus operationi communicat corporis operatio ; quare divinum quid est et ab extrinseco, et illud quod est eductum, de potentia materiæ, et quod est ab extrinseco non sunt unius substantiæ. » *De anima intellectiva*, VIII. Mandonnet, op. cit., t. 2, p. 169.

de la Faculté des Arts, l'affirmation nous paraît rigoureusement historique. Au reste, l'idée de l'unité de la forme n'était pas soutenue sans restrictions par Siger de Brabant. Après avoir vigoureusement formulé les principes dont la thèse pourrait se conclure, il mettait à part le cas de l'âme intellectuelle, qui est quelque chose de divin et de séparé. Un texte curieux vient nous montrer que la perfection plus grande de l'âme rend impossible son entière unité (1). En cela l'attitude de Siger et celle de saint Thomas sont entièrement opposées. Le propre du thomisme ce n'est pas d'avoir soutenu l'unité de la forme, c'est d'avoir résolu, conformément aux principes qu'il avait établis, les difficultés de détail qui se posaient, par exemple sur la forme de corporéité et la forme du mixte, ou bien encore en ce qui concerne l'interprétation théologique du corps du Christ au tombeau. Siger, par contre, se trouve conduit à faire intervenir des exceptions au principe à mesure qu'on s'avance vers des formes plus parfaites.

Par ses analyses et par la vigueur de ses principes, saint Thomas a sans doute été, comme il apparaissait à ses contemporains, un novateur. En quel sens exactement son système s'oppose-t-il à ceux qui lui étaient opposés ? M. Gilson a présenté sur ce point une interprétation suggestive des rapports de saint Bonaventure et de saint Thomas. La forme thomiste discerne, donne aux êtres une subsistance propre; la forme bonaventurienne, au contraire, laisse les natures ouvertes à des influences supérieures qui viennent les achever; « l'une est faiseuse d'êtres, l'autre intermédiaire d'influences et de perfections (2). » L'opposition est, en effet, très réelle, et ce qui lui donne tout son sens, c'est que pour saint Thomas un acte ne peut pas, en conservant sa nature propre, jouer le rôle de puissance dans un composé supérieur. *Unde dico quod adveniente anima humana tollitur forma quæ prius inerat.*

Mais si les principes d'explication sont différents, en va-t-il de même de la vision du monde ? Nous ne le pensons pas. L'univers thomiste demeure l'univers bonaventurien, ou si l'on veut « augustinien », c'est-à-dire un univers hiérarchique, dans lequel aucune perfection donnée ne vient épuiser les virtualités de la matière. Au reste, n'est-ce pas là la vision aristotélicienne des choses, et comment pourrait-elle dans le thomisme être méconnue ? L'acte qui vient informer la matière la laisse encore ouverte à des réalisations supérieures, ou même à des

(1). « Et considerandum est, secundum quod dicit Philosophus secundo Politicorum quod Socrates nimis unire volens civitatem destruebat; ad rationem enim compositi perfecti pertinet partium differentium multitudo, et cum homo sit compositum naturale perfectius aliis et ut civitas quaedam, non est inconveniens neque mirabile si minus sit unum quam alia composita naturalia, quae non habent nisi illam formam simplicem seu perfectionem. » *De Anima intellectiva*, ibid., p. 170.

(2). *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 267.

réalisations quelconques, puisque, perdant sa forme, elle peut encore passer à une perfection moindre (1). Mais ce qui fait qu'elle est ainsi l'acte d'une nature perpétuellement inachevée, ce n'est pas précisément ce qu'elle a d'acte, c'est au contraire la part de puissance qu'aucune forme ne vient jamais combler. Il suffit de bien réfléchir ici sur l'opposition de ces deux notions d'acte et de puissance, et c'est sans doute, aux yeux de saint Thomas, détruire la nature propre de l'une et de l'autre que de partir d'un acte incomplet, ou du moins, si saint Thomas emploie très rarement cette expression, il le fait avec un commentaire qui ne laisse aucun doute sur ses intentions véritables. Il utilise, en effet, la doctrine d'Avicenne suivant laquelle dans ce progrès vers une plus haute perfection il y a toujours plusieurs générations et corruptions intermédiaires; ce qui est affirmer, nous le savons, que la même forme ne demeure pas identique dans sa réalité incomplète ou plus achevée (2). Pour ce qui est du problème que nous considérons, l'opposition de saint Thomas et de ses devanciers est donc certaine, mais elle est telle qu'elle laisse subsister les mêmes vérités selon des principes différents. Ces principes nouveaux, nous ne les avons jamais rencontrés avant saint Thomas que chez Albert le Grand. Nous pensons donc, avec les réserves déjà présentées, que l'histoire, à juste titre, associe leurs deux noms, et c'est par cette analyse des notions d'acte et de puissance que nous proposons de voir, au moins par l'un de ses aspects, et peut-être par l'un de ses aspects les plus importants, la signification de la *réforme albertino-thomiste*.

B. — L'UNITÉ DU COMPOSÉ

La substance corporelle suppose l'union d'une forme unique pour

(1) « In materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse vivere, sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori perfectius est. Forma ergo quae dat solum primum gradum perfectionis materiae est imperfectissima, sed forma quae dat primum, et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima, et tamen materiae immediata. » I^a q. 76, a. 4, ad. 3. « Materia enim, secundum id quod est, in potentia est ad formam. Oportet ergo quod materia secundum se considerata sit in potentia ad formam omnium illorum, quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu, nisi quantum ad illam formam, remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. Nec hoc excluditur si una illarum formarum sit perfectior, et continens in se virtutes alias, quia potentia, quantum est de se, indifferenter se habet ad perfectum et imperfectum. » I^a q. 66, a. 2. « Sed quando jam advenit ei (materiae) haec forma, adiungitur ei privatio alterius formae, et sic privatio formae oppositae est principium per accidens in essendo. Patet ergo secundum intentionem Aristotelis quod privatio, quae ponitur principium naturae per accidens non est aliqua aptitudo ad formam, vel inchoatio formae vel aliquod principium activum imperfectum (ut quidam dicunt) sed ipsa carentia formae, vel contrarium formae quod subjecto accidit. » In I Phys., Lect. 12, V. t. 22, p. 329 a. « Formae non est forma, ita quod una forma praestet subjectum alteri. Nihil tamen prohibet plures formas in eodem subjecto esse secundum quemdam ordinem, scilicet ut una sit formalis respectu alterius. » De caritate, a. 3, ad. 2.

(2) In I De Gen. et corrupt. Lect. 8, V. t. 23, p. 292 a. Cf. Supra, p. 187, n. 2.

chaque composé et de la matière. Nous devons donc examiner maintenant comment ces deux éléments constituent l'essence des substances matérielles. C'est donc d'une façon générale le problème de l'individuation qui se pose à nous ; les difficultés s'accumulent ainsi dans ce chapitre. La doctrine thomiste sur ce point, tout autant que sur la doctrine de l'unité de la forme, se présente comme une solution ferme et très assurée parmi les difficultés les plus graves. Mais l'analyse de cette deuxième doctrine est pourtant plus compliquée encore, parce que plusieurs questions assez différentes se trouvent ici enchevêtrées. Indiquons d'abord quel ordre nous nous proposons de suivre dans notre exposé.

On définit généralement l'individu en reprenant une formule qui se trouve déjà explicitement chez saint Thomas : *indivisum in se et a quolibet alio ente divisum* (1). En premier lieu, l'essence doit comporter une véritable unité, c'est là une condition très générale, dont nous avons toujours marqué l'importance ; il faut, en outre, que l'être concret soit vraiment distinct de tous les autres. A vrai dire, ces deux conditions ne sont pas séparées, et nous marquerons finalement leur convergence. En effet, si, comme nous essaierons de l'établir rigoureusement, l'individuation se fait par la matière, l'être concret suppose dans son essence même un rapport à tous les autres : la matière, en effet, n'est pas telle absolument, mais telle par sa position relative ; le propre d'une position dans l'étendue, c'est, étant là, de n'être pas ailleurs. Mais notre exposé doit suivre un ordre analytique, et de ce point de vue il est parfaitement légitime de distinguer d'abord les principes d'où se prennent les deux caractères propres de l'individu. Dire que l'être est indivis, c'est affirmer l'unité de son essence, et nous formulerions ainsi le premier problème qui se pose à nous : de quelle façon faut-il concevoir la matière, la forme, le composé, pour que l'être possède par soi une unité véritable ? Telle est la question que nous nous proposons d'étudier en premier lieu, et que nous appelons le problème de l'unité du composé. Il nous restera par la suite à expliquer le deuxième caractère de l'individu, sa distinction par rapport à tous les autres êtres concrets. C'est encore la matière qui permet de l'expliquer, mais à une condition : il faut, en effet, que la matière soit elle-même telle et non pas telle autre. D'une façon générale, la matière qui sert

(1) « De ratione individui duo sunt ; scilicet quod sit ens actu, vel ens in se vel in alio, et quod sit divisum ab aliis quae sunt vel possunt esse in eadem specie in se indivisum existens. » *In IV Sent.*, d. 12, q. 1, a. 1, ad 3. « De ratione hypostasis duo necesse est esse ; quorum primum est quod sit per se subsistens et in se indivisa, secundum est quod sit distincta ab aliis hypostasibus ejusdem naturae. » *De Pot.* q. 8, a. 3, ad 7. « In rebus creatis principia individuantia duo habent, quorum unum est quod sint principium subsistendi, natura enim communis de se non subsistit nisi in singularibus, aliud est quod principia individuantia naturae communis ad invicem distinguantur. » *Ibid.*, q. 9, a. 5, ad 13.

à expliquer l'individuation du composé nouveau, c'est la matière qui se trouve dans le composé ancien. Nous verrons que cette réponse n'est pas encore suffisante et qu'elle laisse ouvert un problème très complexe : quel est le rapport de la matière à la quantité. Mais du moins le problème ne cessera de se poser pour nous dans les termes que nous venons d'indiquer, et c'est pourquoi nous ne voyons jamais saint Thomas poser pour lui-même le problème de l'individuation ; on ne trouvera chez lui rien de semblable à ces dissertations des commentateurs sur un problème resté classique après eux. Nous examinerons donc la seule question rigoureusement historique, qui est celle de la génération du composé. Il ne nous restera plus qu'à marquer en conclusion la convergence de nos analyses.

I. — Demandons-nous donc d'abord à quelles conditions l'être concret peut être *indivisum in se*. Saint Thomas unit toujours ce caractère à celui de *l'ens in actu*. *Unumquodque secundum idem habet esse et individuationem* (1). Or, de ce point de vue, l'individuation suppose la solidarité, ou ce que nous appellerons tout à l'heure la causalité réciproque de la matière et de la forme. Ici encore nous allons retrouver cette idée fort importante que les éléments sont incapables de subsister à part ; la matière et la forme, prises chacune à part, présentent, en effet, un caractère inachevé, incomplet. S'il en est ainsi, la matière et la forme ne présentent aucune priorité l'une sur l'autre, et c'est là particulièrement ce qui ressort de la comparaison des idées de saint Thomas avec l'un des principaux chapitres d'Avicenne : *De prioritate formæ super materiam in ordine essendi* (2). Seulement on ne saurait s'en tenir là. Remarquons, en effet, l'expression dont se sert saint Thomas ; il s'agit de savoir quel est le *principe* de l'individuation. Sans doute, la matière et la forme concourent l'une et l'autre à l'achèvement de l'être concret, mais la question se pose à nouveau et sur un autre plan : auquel de ces deux principes faut-il attribuer à proprement parler la raison d'être du caractère incommunicable ? Dire que la matière est principe d'individuation, c'est dire qu'elle exerce une fonction ; il faut donc se demander ce qui lui permet de jouer un tel rôle. Nous repoussons donc encore jusqu'à la fin de cette première section sur l'unité du composé l'étude de ce qui constitue, dans la rigueur absolue des termes, l'étude du *principe* de l'individuation, pour indiquer d'abord quelles sont les fonctions réciproques de la matière et de la forme.

Il convient de commencer par l'étude de la forme. Saint Thomas ne cesse pas de montrer que c'est à elle qu'il appartient de donner la

(1) *De An.*, a. 1, ad 2.

(2) *Met.*, III, 4, p. 77 r.

perfection véritable. Par certains côtés elle semble jouer dans le composé un rôle prépondérant ; c'est, en effet, un axiome de notre métaphysique que la forme donne l'acte. *Forma enim manente oportet rem esse. Per formam enim substantia fit proprium susceptivum ejus quod est esse* (1). En un certain sens, en effet, la forme est individuelle, propre à chaque substance, et si cette vérité n'apparaît pas toujours nettement, c'est que l'on ne songe pas à distinguer ici deux sens du mot forme. Certains philosophes soutiennent que l'essence de l'espèce est la forme même, ainsi l'essence de l'homme serait l'âme raisonnable. Ils disent donc que la *forma totius*, que l'on désigne du nom d'humanité, est identique à la *forma partis*, l'âme, ou du moins que si elle diffère, ce n'est pas en réalité, mais seulement en raison ; celle-ci donne l'acte au composé, celle-là le situe dans son espèce. Telle est, semble-t-il, l'opinion d'Averroès (2). Mais il nous suffira pour écarter à une telle opinion de rappeler ici une remarque déjà bien souvent présentée : c'est que si la nature de l'espèce abstrait de la matière singulière, il n'en va plus de même de ce que nous avons appelé matière commune ; cette dernière entre dans la définition de l'espèce comme telle, et par suite l'humanité ne saurait s'identifier à la forme substantielle qui est l'âme, et qui est propre à chaque composé. La notion spécifique d'un homme comporte l'idée de corps, sinon celle de *tel* corps. C'est là, comme nous l'avions établi dans un précédent chapitre, le principe d'une réfutation de Platon par Aristote (3).

D'une façon générale, c'est toute cette critique qu'il faudrait ici faire intervenir pour comprendre, sous l'aspect où nous l'examinons en ce moment, la pensée thomiste ; la forme est individuelle, elle se distingue de l'essence ; et nous n'aurons plus par la suite à reprendre ou à corriger en rien cette affirmation ; pourtant ce n'est pas par elle-même, *ratione sui*, qu'elle peut jouer le rôle de principe d'indivision. Nous avons donc à présenter maintenant la contre-partie des raisons que nous indiquons plus haut. L'argument le plus simple

(1) *Cont. Gent.*, II, 55. *Omnis enim corruptio.*

(2) *Quidam enim dicunt quod tota essentia speciei sit ipsa forma, sicut quod tota essentia hominis est anima. Et propter hoc dicunt quod eadem secundum rem est forma totius quae significatur nomine humanitatis, et forma partis quae significatur nomine animae, sed differunt solum secundum rationem ; nam forma partis dicitur secundum quod perficit materiam, et facit eam esse in actu, forma autem totius, secundum quod totum compositum per eam in specie collocatur. Et ex volunt quod nullae partes materiae ponantur in definitione indicante speciem, sed solum principia formalia speciei. Et haec opinio videtur fuisse Averrois et quorundam sequentium cum.* » *In VII Met.*, lect. 9, n. 1467. Saint Thomas indique dans la suite du texte la distinction des deux sens de la forme, d'après Avicenne, qui en cela représente mieux la tradition aristotélicienne. Cf. *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2.

(3) « Ο δ' ἄνθρωπος καὶ ὁ ἵππος καὶ τὰ οὕτως ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα, καθόλου δὲ οὐκ ἔστιν οὐσία, ἀλλὰ σύνολόν τι ἐκ τοῦδε τοῦ λόγου καὶ τησδε τῆς ὕλης ὡς καθόλου. καθ' ἕκαστον δ' ἐκ τῆς ἐσχάτης ὕλης ὁ Σωκράτης ἥδη ἔστιν, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως. — *Met. VII*, 10, 1035, b. 27. Cf. supra, p. 74 n. 3 et p. 123.

que saint Thomas met toujours en avant, en examinant cette question, est à nos yeux celui qu'on pourrait résumer par cette affirmation constante : *omnis forma de se communis est* (1). Notre intelligence peut toujours attribuer à plusieurs sujets une forme qui est destinée à être reçue dans une matière, et par suite elle ne peut prendre une telle forme comme *hoc aliquid*. Il en est encore de même si l'on considère non plus des formes substantielles, mais encore accidentelles. Sans doute, on peut toujours désigner un individu par une collection déterminée de prédicats, mais il nous est toujours possible de penser que chacune de ces formes accidentelles peut se rencontrer dans plusieurs sujets. Nous ne serions donc point là en présence d'une définition vraie de l'individu. C'est en ce sens seulement qu'il faut prendre le principe de Porphyre : *Individuum facit collectio accidentium quæ in alio reperiri non potest* (2).

La nature propre de la forme, dans le cas des substances matérielles, nous apparaît donc comme celle d'une réalité indéterminée. Par suite, pour achever l'individualité, il faut faire intervenir un élément complémentaire et qui est la matière. Saint Thomas définit de la façon la plus simple ce rôle de la matière lorsqu'il dit qu'il lui appartient de terminer la forme. Par ce terme, saint Thomas entend la fonction suivante : La communauté de la forme ne désigne pas à ses yeux une réalité qui se trouverait reproduite d'une façon identique dans les individus particuliers de l'espèce, mais l'impossibilité; au contraire, pour la forme d'être autre chose qu'un abstrait, un incomplet; c'est pour cela que la forme a besoin d'un principe complémentaire qui l'achève

(1) « Intellectus vero quamlibet formam quam possibile est recipi in aliquo, sicut in materia vel sicut in subjecto natus est attribuere pluribus, quod est contra rationem ejus quod est hoc aliquid. » *In Boet. De Trin.*, q. 4, a. 2. « Universale exigit pluralitatem in his quæ sub ipso continentur vel in actu, vel in potentia, in actu sicut est in genere quod semper habet plures species, in potentia sicut in aliquibus speciebus quorum forma, quantum est de se, possibilis est invenire in multis, cum *omnis forma sit de se communicabilis* sed quod inveniatur tantum in uno est ex parte materiae debitæ illi speciei. » *In I Sent.*, d. 19, q. 4, a. 2. « Sciendum est autem quod per hanc eandem rationem sufficienter ostenditur nullum singulare in his inferioribus definiri posse per aliquas proprietates vel formas adunatas, quaecumque fuerint; sicut enim quaelibet idea, ita et quaelibet forma quantum est de se, nata est in pluribus esse, et ita, quantumcunque aggregentur non erit certa assignatio hujus singularis nisi per accidens in quantum contingit omnia insimul collecta in uno solo inveniri. Unde patet quod collectio accidentium non est principium individuationis, ut quidam dicunt, sed materia designata, ut Philosophus dicit. » *In VII Met.*, lect. 15, 1626.

(2) *In Boet. de Trin.*, q. 4, a. 2. « alia vero accidentia non sunt principium individuationis; sed sunt principium cognoscendi distinctionem individuorum. » « Omnis autem forma de se communis est, unde additio formæ ad formam non potest esse causa individuationis, quia quocumque formæ simul aggregentur, ut album, bicubitum et crispum, et hujusmodi non constituunt particulare, quia hæc omnia simul sunt in uno, et ita in pluribus potentiis est possibile invenire sed individuatio formæ est ex materia per quam forma contrahitur ad hoc determinatum. » *Quodl. VII*, a. 3. C'est le principe sur lequel insiste le P. ROUSSELOT, « dans nos énoncés et nos perceptions, *multum inest de natura indeterminati* », *L'intellectualisme de saint Thomas*, p. 148.

dans l'ordre de l'être, c'est ce que l'on appelle terminer. Ainsi par l'union de la matière à la forme on passe de l'incomplet, ou encore de l'abstrait au concret, on rencontre enfin les conditions qui achèvent l'individualité (1).

La notion de forme se définit donc par cette notion plus simple d'acte, et nous disons plus haut que la forme donne toujours l'être ou encore l'acte. Il faut donc dire quel est le principe de la perfection. Saint Thomas commente à ce sujet une formule aristotélicienne à laquelle il attache beaucoup d'importance : *Forma est quoddam divinum et optimum et appetibile* (2). Seulement dans le cas des substances matérielles, ce n'est pas par elle seule, indépendamment de son rapport à la matière, que la forme présente de tels caractères, mais c'est, au contraire, en ce que par elle et en elle le composé de matière et de forme arrive à l'unité et à l'existence (3). Il faut dire en ce sens de la forme qu'elle est une certaine ressemblance de l'acte premier, bien qu'imparfaite ; elle est toujours un bien, alors que la privation est toujours de la nature du mal. *Ipsa igitur similitudo divini actus in quacumque materia existens est forma ejus* (4). Si tous les êtres imitent Dieu, qui est le premier acte, c'est en tant qu'ils ont des formes par lesquelles ils sont en acte (5). Si donc la forme est excellente et désirable et divine, c'est parce qu'elle est l'acte et la perfection de la puissance, ou encore, pour ainsi dire, son bien, ainsi nous voyons que tout être désire sa propre perfection qui est de persister dans l'être.

II. — Considérons maintenant d'une façon plus précise le rôle que joue la matière dans le composé. Le point de vue le plus simple auquel nous puissions nous placer est celui du physicien qui considère le

(1) « Forma autem est terminus uniuscujusque, quia per formam terminatur materia uniuscujusque ad proprium esse. » *In IV Phys.*, lect. 1. « Et forma, per quam unaquaque res continetur in suo esse, terminus dicitur. » *In l. de Div. nom.* cap. II, lect. 3.

(2) *In I Phys.*, lect. 14. V. t. 22, p. 325 b. « Divinum quidem est quod omnis forma est quaedam participatio similitudinis divini esse, quod est actus purus ; unumquodque enim in tantum est actu in quantum habet formam, optimum autem est quia actus est perfectio potentiae et bonum ejus, et per consequens sequitur quod sit appetibile, quia unumquodque suam appetit perfectionem. » « Corpora vero, cum sint composita ex materia et forma accedunt ad divinam similitudinem, in quantum habent formas, quam Aristoteles nominat divinum quoddam. » *Cont. gent.* III, 69, Non est etiam. Cf. Aristote : ὁντος γὰρ τινος θεοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐπετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμέν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐπίσθαι καὶ δρέγασθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν. — *Phys.*, I, 9, 192, a. 16.

(3) « Cum de ratione formae sit quod sit in eo cujus est forma. » *Summa Theol.* I^a, q. 40, a. 1

(4) *In Boet. de Trin.*, q. 4, a. 2. « Nihil aliud est materiam perfici in actum, qui est forma, nisi quatenus participat similitudinem actus primi, licet imperfecte. » *Ibid.*

(5) « Omnia simulantur Deo, qui est actus purus, in quantum habent formas per quas fiunt in actu, et in quantum formas appetunt, divinam similitudinem appetere dicuntur. » *Cont. Gent.*, II, 43, Amplius.

mouvement, puis la **génération** et la **corruption** (1). A la suite d'Aristote saint Thomas pense que si la **nature** nous offre un point de départ solide pour l'analyse métaphysique de l'être et pour les preuves de Dieu, c'est dans le **devenir** qu'il faut le chercher. Nous rencontrons dans la nature non seulement des mutations accidentelles, mais encore substantielles. Dans ce dernier cas, il faut que le sujet soit autre chose que chacun des deux termes, c'est-à-dire la forme précédente, puis la privation et la forme nouvelle. Ce sujet que l'analyse métaphysique nous oblige à reconnaître dans ce cas privilégié, c'est ce que nous appelons **matière première** (2). Pour nous en tenir à cette analyse, la matière nous apparaîtrait donc comme la possibilité pour une forme de devenir l'autre, la possibilité même du changement. Si nous disons qu'elle est en puissance, nous entendons par là qu'elle est ordonnée à un acte, *cum esse in potentia nihil aliud sit quam ordinari in actum* (3). Le naturaliste considère l'être en tant qu'il est mobile, et c'est là un excellent point de départ pour la réflexion du métaphysicien qui considère l'être en tant qu'être, puisque l'analyse du devenir nous a conduit à discerner dans les substances corporelles les deux principes qui en constituent l'essence. Si nous considérons enfin non plus le devenir mais la multiplicité simplement des substances corporelles, la forme nous apparaîtrait encore, non pas comme un acte, au sens propre du mot, mais comme la détermination particulière d'un élément qui est lui-même indifférent à recevoir des formes diverses, et se trouve ainsi l'origine de la multiplicité ; cet élément nous l'appelons **matière première**.

Ainsi la **matière première** n'est plus rien que **puissance pure**. Que faut-il entendre par là ? Notre intelligence ne peut penser que l'actuel et nous échouons complètement à nous représenter un élément qui non seulement serait en puissance à autre chose, mais dont la nature même serait cette puissance. Il y a là une difficulté véritable devant laquelle les commentateurs et les historiens se sont bien souvent arrêtés. A la condition de nous tenir d'abord très près des textes, peu nombreux

(1) « *Materia enim in se non potest sufficienter cognosci nisi per motum, et ejus investigatio praecipue videtur ad naturalem pertinere.* » *In VII Met.* lect. 2, 1285.

(2) « *Et hoc praecipue apparet motu, oportet enim subjectum mutationis et motus alterum esse, per se loquendo, utroque terminorum motus, ut probatum est I. Phys.* Unde, cum materia sit primum subjectum substans non solum motibus, qui sunt secundum qualitatem et quantitatem et alia accidentia, sed etiam mutationibus quae sunt secundum substantiam, oportet quod materia sit alia secundum sui essentiam ab omnibus formis substantialibus et earum privationibus quae sunt termini generationis et corruptionis, et non solum quod sit aliud a quantitate et aliis accidentibus. » *Ibid.*, 1286. « *Et ita cum in qualibet transmutatione sit quoddam tertium praeter contrarium quod dicitur materia, necesse est quod id quod transmutatur sive subjectum transmutationis, quantum est de se, sit in potentia ad utrumque contrariorum, aliter enim non esset susceptivum utriusque nec possit de uno in aliud transmutari.* » *In XII Met.*, lect. 2, 2431.

(3) *De Malo*, q. 1, a. 2.

mais précieux, de saint Thomas, nous arriverons peut-être à une interprétation rigoureuse de la nature de la matière.

Saint Thomas nous invite à connaître la matière de deux façons. Il est manifeste d'abord qu'elle ne peut être connue par elle-même, puisqu'elle est purement indéterminée, elle ne peut donc être saisie que par le moyen de la forme dans laquelle elle se réalise, en tant qu'elle est en rapport à cette forme. En deuxième lieu, nous connaissons la matière par analogie, et, pour reprendre l'exemple classique, la matière est à la forme ce que l'airain est à la statue. Lorsque l'airain devient statue, il faut considérer un élément qui soit sous-jacent à l'un et à l'autre ; il en va de même dans l'ordre de l'essence et du point de vue du métaphysicien : la matière donne à la forme l'élément dont cette dernière doit être l'acte (1).

L'interprétation de saint Thomas se précise encore à l'occasion de la critique des platoniciens ou de Denys. Platon, nous dit-il, ne distinguait pas la matière et la privation, il la considérait donc comme un non-être, ce qui entraînait à ses yeux cette conséquence que le bien a plus d'extension que l'être (2). Si nous ne pouvons dire, en effet, que la matière n'a pas l'être, elle est du moins un bien, puisqu'elle s'oriente vers la forme. Cette analyse est encore reprise par Denys, mais en réalité il n'est pas difficile de voir la méprise d'où cette théorie procède ; la matière se distingue de la privation, puisqu'elle est le sujet de cette privation autant que de la forme. Pourtant, jusqu'à un certain point, les considérations platoniciennes sont justifiées ; en effet, la matière n'est être qu'en puissance, puisque cet être elle ne l'a que par la forme, tandis que la puissance elle l'a par elle-même. Si donc la nature de la puissance est de s'ordonner à la forme, on peut dire, en considérant le

(1) « Est autem cognoscibilis dupliciter, uno modo per analogiam sive per comparisonem, ut dicitur in I Phys. Hoc est ut dicamus hic esse materiam vel quod materia hoc modo se habet ad res naturales sicut signum ad lectum. Alio modo se habet ad res per formam per quam habet esse actu. » *In Boet.*, q. 4, a. 2. « Cognitio enim mentis humanae fertur ad res naturales primo secundum formam et secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam. » *De Ver.*, q. 10, a. 5. Cf. *In VII. Met.*, lect. 2, 1285 sv.

(2) Le point de départ de cette analyse de la doctrine platonicienne se trouve chez Aristote : *Physique*, I, 9, 191, b. 35 sv. « Cette nature, certains autres l'ont atteinte, mais d'une façon insuffisante. D'abord, en effet, ils accordent que la génération a lieu absolument à partir du non-être, par où ils donnent raison à Parménide ; ensuite il leur paraît qu'étant une numériquement, cette nature considérée en puissance est encore une. Mais il y a là la plus grande différence. Pour nous, en effet, nous disons que la matière et la privation sont à distinguer et que, de ces deux choses, l'une est un non-être par accident, à savoir la matière ; l'autre, à savoir la privation, est un non-être par soi ; l'une est près d'être, elle est en quelque manière substance, c'est la matière ; la privation, elle, n'est substance à aucun degré » (trad. Carteron, p. 49). Ces spéculations, que nous rencontrons dans le thomisme, se trouvaient déjà chez Plotin. La matière en particulier est pauvreté et indigence, διὰ τὴν συνοῦσαν ἔνδεον ἐφίεται ἢ πληροῦσθαι θέλει. *Ennéade*, III, 5. Cf. ARNOU, *le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, p. 64 sv. et 89 sv.

cas de la nature matérielle, que le bien a plus d'extension que l'être (1). Cette conclusion ne serait pas, à d'autres moments de la doctrine, sans importance, mais ce qui nous intéresse ici, c'est finalement la remarque suivante : il nous est impossible dans notre analyse de la matière de faire abstraction de la forme dont nous disons qu'elle est le sujet, à laquelle nous disons encore qu'elle est relative.

Nous arriverons à une conclusion encore identique, en examinant la question plusieurs fois débattue par saint Thomas, de savoir s'il y a en Dieu une idée de la matière. Un principe va diriger toute notre argumentation : Tout être, même le plus débile, est une imitation du premier être (2), et en ce sens il faut bien dire, puisque la matière n'est pas rien, qu'elle a en Dieu son idée. Pourtant si nous considérons au sens propre l'idée, nous ne pourrions vraiment pas supposer que cette idée de la matière soit en Dieu distincte de celle du composé tout entier. Le propre de l'idée, c'est qu'elle concerne la chose en tant qu'elle peut être produite ; elle appartient non pas proprement à l'intellect spéculatif, mais à l'intellect pratique. Saint Thomas n'admettra jamais que la matière puisse passer à l'acte sans la forme ; il dira donc que Dieu peut penser la matière sans doute, et c'est en ce sens qu'elle a en lui son idée ; mais il ne peut la penser indépendamment de son ordre à la forme. La penser par le moyen de ce rapport, par référence à autre chose qu'elle-même, c'est précisément la penser comme telle. La connaissance divine sauvegarde chaque nature comme telle en même temps qu'elle en est créatrice. Il y a donc en Dieu une idée de la matière, mais on ne saurait en conclure que la matière puisse aucunement être réalisée à part, pas plus qu'elle ne peut être pensée à part (3).

Les difficultés que fait naître d'ordinaire l'interprétation de la matière première et auxquelles nous faisons allusion plus haut, pourraient sans doute être exprimées de la façon suivante : Saint Thomas dit souvent que la matière est *prope nihil* ; encore est-il qu'elle doit bien, pour être comptée au rang de l'être, avoir en elle-même quelque existence ; on ne saurait l'identifier au néant. Dans son texte très

(1) *Summa Theol.*, I^a, q. 5, a. 3, ad 3. *Cont. Gent.*, III, 20, [Rursus. *De Malo*, q. 1, a. 2.

(2) « Quamvis materia prima sit informis, tamen inest ei imitatio primae formae, quantumcumque enim debile esse habeat, illud tamen est similitudo primi entis, et secundum hoc potest habere similitudinem in Deo. » *De Ver.*, q. 3, a. 5.

(3) « Nos enim ponimus materiam causatam esse a Deo ; unde necesse est ponere quod aliquo modo sit ejus idea in Deo, cum quidquid ab ipso causatur, similitudinem ipsius utcumque retineat. Sed tamen si proprie de idea loquamur, non potest poni quod materia prima per se habeat ideam in Deo distinctam ab idea formae vel compositi, quia idea proprie dicta respicit rem, secundum quod est productibilis in esse ; materia autem non potest exire in esse sine forma nec e converso. Unde proprie idea non respondet materiae tantum nec formae tantum, sed composito toti respondet una idea, quae est factiva totius et quantum ad formam et quantum ad materiam. » *De Ver.*, ibid.

souvent cité, saint Thomas nous dit qu'elle est *prope rem et aliquid substantia rei, quia intrat in constitutionem substantiæ* (1) ; et pour cela il refuse de l'identifier avec la privation. De même, quelque débile que soit son être, il est d'une certaine façon, puisqu'elle est une imitation du premier être. On pourrait donc interpréter les textes que nous venons de citer en disant que la matière n'est point sans doute une substance complète ; elle a un rapport naturel à la forme qui vient l'achever, c'est l'union seule de l'une et de l'autre qui rend le composé capable d'exister. Puisqu'il n'y a pas d'intermédiaire entre l'existence et le néant, comme le principe de contradiction nous oblige à l'admettre, nous dirions donc de la matière qu'elle est, mais son insuffisance se marquerait en ce que cette existence est en elle-même inachevée ; c'est pourquoi le composé suppose l'union de la matière et de la forme. La matière serait ainsi « intermédiaire entre l'acte et le néant, un milieu qui n'est pas un être, mais qui cependant, tout en n'étant pas un être, participe de l'être et n'est pas rien (2). »

A cette interprétation nous opposerons d'abord les critiques déjà formulées à propos de l'unité de la forme. L'existence de la matière que nous serions ici conduits à admettre est celle d'un acte incomplet ; or, si la forme est un autre acte, comment leur union constituerait-elle autre chose qu'un être par agrégation ? *Ex actu et actu non fit unum per se*. En réalité, il nous semble qu'il est beaucoup plus simple, pour saisir la signification vraie des textes de saint Thomas, de les prendre dans leur acception la plus littérale. Saint Thomas, en effet, nous semble reprendre toujours à peu près la même idée : il y a des choses qu'on ne connaît pas en elle-mêmes, mais seulement par leur rapport à d'autres : *quædam vero sunt quæ non habent propriam rationem absolutam, sed ex alio dependentem, sicut est in relativis et privatis et in negativis, quorum ratio dependet ex ordine quem habent ad alia* (3). Tel est précisément le cas de la matière. Nous connaissons, il est vrai, toute réalité par son acte, mais encore nous pouvons la connaître par ce qui lui tient lieu d'acte, c'est-à-dire, dans le cas de la matière, le rapport à la forme (4).

Pour mener jusqu'à son terme extrême la pensée de saint Thomas, nous serions donc conduits, semble-t-il, à dire que la matière n'est, à proprement parler, rien d'autre qu'une relation à la forme. Et pourtant, nous voyons saint Thomas repousser d'abord explicitement dans le

(1) *In I Phys.*, lect. 15, V. t. 22, p. 335 a.

(2) P. Descoqs, *Arch. Phil.*, 1926, p. 473. L'interprétation à laquelle nous faisons allusion est souvent présentée par le P. Descoqs, par ex. : *Essai critique sur l'hylémorphisme*, p. 472, 479.

(3) *Quodl. XI*, q. 2, a. 2.

(4) « Ipsa natura intelligitur secundum quod est actus, sicut substantia composita per formas suas, vel secundum quod est ei loco actus, sicut in materia prima per habitudinem ad formas. » *In Boet. de Trin.*, q. 5, a. 3.

commentaire sur les Sentences cette assimilation. *Tunc materia non est sua potentia, quia essentia materiæ non est relatio* (1). Or ce n'est là qu'un premier aspect de la pensée de saint Thomas. Dans la *Prima Pars*, il identifiera au contraire l'essence de la matière et sa puissance. *Et ideo potentia materiæ non est aliud quam ejus essentia* (2). En résulte-t-il que nous puissions ramener simplement la matière à une relation ? L'expression resterait équivoque, puisqu'elle ferait songer à l'existence de rapports sans supports, que le thomisme ne saurait comporter. Mais disons du moins que la matière est une réalité relative à la forme, son être ne saurait être pensé ou défini en dehors de ce rapport même (3).

Si l'on prend donc les textes de saint Thomas dans ce sens qui nous paraît le plus directement suggéré par notre lecture, la matière et la forme présentent une solidarité telle qu'il faut dire en rigueur que l'une est la cause de l'autre. La matière est cause de la forme en tant qu'elle en est le sujet, la forme est cause de la matière en tant qu'elle lui donne l'acte. L'expression la plus fidèle de la pensée thomiste nous paraît donc, en définitive, devoir être cherchée dans la doctrine de la causalité réciproque de la matière et de la forme. On ne peut entendre cette doctrine qu'à la condition de remarquer que ce n'est pas au même point de vue que la matière et la forme sont cause. L'une joue le rôle d'acte, l'autre de sujet, mais il est clair qu'aucune de ces deux fonctions, ni par suite aucune de ces deux natures, ne peut être pensée

(1) *In I Sent.* d. 3, q. 4, a. 2, ad 4.

(2) *Summ. Theol.* 1^a, q. 77, a. 1, ad 2. Déjà dans un autre passage du Commentaire des Sentences, saint Thomas affirmait cette identité. « Est etiam quaedam creatura quæ non habet esse in se, sed tantum in alio, sicut materia prima, sicut forma quælibet, sicut universale ; non enim est esse alicujus particularis subsistentis in natura, et talis creatura non deficit a simplicitate, ita quod sit compositum. Si enim dicatur quod componatur ex ipsa sua natura et habitudinibus quibus refertur ad Deum, vel ad illud cum quo componitur, item quaeritur de illis habitudinibus utrum sint res vel non, et si non sint res non faciunt compositionem ; si autem sunt res ipsæ, non referentur habitudinibus aliis, sed seipsis, quia illud quod per se est relatio, non refertur per aliam relationem ; unde oportet devenire ad aliquod quod non est compositum. » *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 1.

(3) Toutes ces discussions partent de l'interprétation du texte d'Aristote : *Ἐπὶ τῶν πρὸς τὴν ὅλην ἄλλω γὰρ εἶδει ὅλην ὅλην*. *Pys.*, 11, 2, 194, b. 8. — Voici le commentaire de saint Thomas : « Eorum quæ sunt ad aliquid, una est scientia ; sed materia est de numero earum quæ sunt ad aliquid, quia dicitur ad formam. Quod ideo non dicitur quia ipsa materia sit in genere relationis, sed cujuslibet formæ determinatur propria materia. Et hoc est quod subdit, quod sub alio forma oportet esse aliam materiam. Unde relinquitur quod ejusdem scientiæ naturalis sit considerare formam et materiam. » *In II Phys.*, lect. 4, V. t. 22, p. 349 b. Quelques pages plus haut, saint Thomas venait d'écrire : « Non igitur potentia materiæ est aliqua proprietas addita super essentiam ejus, sed materiam secundum suam substantiam est potentia ad esse substantiale ; et tamen potentia materiæ subjecta est una respectu multarum formarum, sed ratione sunt multæ potentiæ secundum habitudinem ad diversas formas. » *In I Phys.*, lect. 14, V. p. 334 b. En un mot, la matière est sa puissance même, c'est-à-dire que son être est d'être relative, mais on ne saurait en conclure qu'elle soit une relation ; car celle-ci est un accident qui suppose des sujets déjà constitués. Cf. supra. Introduction, p. 17.

à part (1). C'est pourquoi saint Thomas n'hésite pas à dire dans une dernière formule que l'existence de l'une et de l'autre est à proprement parler la même. *Manifestum est autem quod materiae et formæ unum est esse* (2). C'est donc par la relation de la matière à la forme que se trouve réalisée la première condition de l'existence individuelle, c'est-à-dire l'existence en acte. Mais en même temps cette analyse permet de comprendre l'unité de l'être concret. C'est parce que la matière et la forme sont relatives l'une à l'autre qu'elles peuvent constituer un être qui est autre chose qu'un assemblage et qui, à proprement parler, est un.

Pour aboutir à l'être concret, il faut donc considérer la causalité réciproque de la matière et de la forme. Une fois encore nous devons insister sur un principe de solution dont nous avons déjà montré l'importance à propos de la distinction d'essence et d'être. Ce principe, en effet, nous apparaît comme l'une des idées directrices les plus simples, un des principes d'organisation dont l'application est le plus souvent prise dans le thomisme. L'individuation ne se fait donc point la forme, conformément à la première hypothèse que nous avons indiquée. Mais ne pourrait-on pas dire alors que chacun des deux éléments, matière et forme, joue ici son rôle et que la matière n'emérite pas d'être appelée principe d'une façon privilégiée ? On ne saurait, à notre sens, accepter une telle conclusion. Remarquons d'abord que nous ne considérons ici qu'un seul aspect de la question, laissant de côté ce qui concerne la distinction des essences matérielles ; or, les questions envisagées sont si étroitement solidaires que nous ne pouvons encore donner une solution définitive ; en effet, si l'être est indivis, il est aussi de par là même distingué de tous les autres. Nous verrons en quel sens c'est la matière et la quantité qui seules permettent de comprendre ces derniers caractères. Mais c'est aussi la matière qu'il faut faire intervenir comme principe pour comprendre l'indivision de l'être. La raison qu'en donne saint Thomas est le plus souvent la suivante : Il n'est pas dans la nature de la matière d'être reçue dans un autre sujet ; la forme, par contre, de soi est toujours commune (3). Si donc il est vrai qu'elle

(1) « *Materia enim dicitur causa formae, inquantum forma non est nisi in materia et similiter forma est causa materiae, inquantum materia non habet esse actu nisi per formam; materia enim et forma dicuntur relative ad invicem, ut dicitur II Phys.* » — *De Pr. Nat.* V. t. 27, p. 484 a. — « *Sicut forma est quodammodo causa materiae, inquantum dat ei esse in actu, quodam vero modo materia est causa formae, inquantum sustentat ipsam.* » *De Ver.*, q. 9, a. 3, ad 6. — « *Materia causa est formae aliquo modo, inquantum sustinet formam et forma est aliquo modo causa materiae, inquantum sustentat ipsam.* » *Ibid.*, q. 28, a. 7. « *Materia enim est quodammodo causa formae et quodammodo e converso.* » *Cont. gent.*, III, 14. Si enim.

(2) *Cont. gent.*, IV, 81. Quod vero tertio.

(3) « *Materia est individuationis principium inquantum non est nata in alio recipi. Formae vero quae natae sunt recipi in aliquo subjecto de se individuae esse non possunt, quia quantum est de sui ratione, indifferens est quod recipiantur in uno vel in pluribus.* » *De Sp. creat.*, a. 5, ad 8.

est aussi relative à la matière que celle-ci l'est à la forme, il n'en reste pas moins que la matière seule est le principe d'individuation, puisque si les éléments du réel ne peuvent plus être regus dans un autre sujet, c'est en raison de la nature de la matière dont le propre est justement d'être ce dernier sujet.

III. — L'interprétation métaphysique de la doctrine de l'individuation nous apparaîtra d'une façon définitive lorsque nous aurons examiné les deux aspects que cette question comporte. Par contre, nous pouvons essayer de fixer dès maintenant la signification historique de la théorie thomiste, au moins pour éléments que nous venons d'en examiner. Cette théorie est d'inspiration aristotélécienne ; saint Thomas s'est attaché plus particulièrement à mettre pleinement en lumière un certain nombre de formules simples qu'il emprunte aux textes de la Métaphysique ou de la Physique. Seulement on a souvent indiqué que saint Thomas avait eu la tâche de dégager la pureté de la pensée aristotélécienne des interprétations fournies par les philosophes arabes. A propos du problème que nous examinons, nous pouvons essayer de voir de plus près qu'elle fut cette initiative de saint Thomas.

Nous savons quelle importance prenait à ses yeux le *Fons Vitæ* qui venait d'être traduit et par rapport auquel il précise toujours sa propre position. On trouve dans cet ouvrage une analyse de la notion de matière qui est bien d'inspiration aristotélécienne. Sans doute, dit Avicébron, la matière a en elle-même un certain être, c'est-à-dire un être en puissance, mais elle n'a l'acte que lorsqu'elle est unie à la forme ; c'est pourquoi on a souvent retenu cette formule : *esse est existentia formæ in materia* (1), ou bien encore on peut dire de la matière qu'elle est *virtus ad sustinendum formam* (2). L'être, en effet, vient de la forme, c'est pourquoi la matière semble désirer la forme pour sortir de la douleur de la privation et arriver à la jouissance de l'être (3). Ces dernières expressions sont différentes déjà de celles

(1) « Etsi materia dicatur privata, non tamen debet dici quod non habet et in se ipsa esse aliquod, præter esse quod habet cum adiungitur formæ, id est esse in potentia ; et propter hoc dicitur quod materia non habet esse in actu absolute, quia habet esse in se in potentia et esse in actu non est, nisi quando materia adiungitur formæ ; et propter hoc descripserunt esse dicentes quod esse est existentia formæ in materia. Similiter etiam materia non est privata absolute, quia habet esse in se in potentia, scilicet illud quod habebat esse in scientia æterni excelsi et magni, non composita cum forma. » *Fons Vitæ*. (Ed. Bæumker), tr. 5, p. 274.

(2) *Ibid.*, 275.

(3) « Quæ est causa compellens moveri materiam ad recipiendum formam ? M. — Causa in hoc est appetitus materiae ad recipiendum bonitatem et delectationem, dum recipit formam. Similiter dicendum est de motu omnium substantiarum, quia motus omnium substantiarum est ad unum et propter unum, hoc est quia omne quod est appetit moveri ut assequatur aliquid bonitatis primi esse. » *Ibid.*, 316. « Et etiam quia materia non habuit esse nisi per formam, quia esse ex forma est et ideo materia mota est ad recipiendum formam, scilicet ut exeat a dolore privationis ad delectationem essendi. » *Ibid.*, 310.

que nous rencontrions dans saint Thomas ; il est difficile de n'y pas voir l'affirmation d'un certain acte incomplet dans la matière. L'opposition des deux doctrines se marque d'une façon plus nette encore pour ce qui est de la forme. On sait que pour Avicébron la forme est donnée à la matière par la forme première de l'intelligence, *forma universalis*, qui contient en elle toutes les autres : elle a donc une origine supérieure ; elle est une réalité déjà constituée avant son union avec le composé (1). Cette forme, d'ailleurs, Avicébron la conçoit surtout comme une force ; la matière a l'unité parce qu'elle reçoit d'en haut cette unité toute faite. La forme retient la matière, elle l'achève, elle l'empêche de se répandre et de se multiplier, parce qu'elle est elle-même comme l'impression de la première unité (2). *Et ideo dicitur quod materia est sicut cathedra unius et voluntas donatrix formæ sedet in ea et quiescit super eam* (3). Avicébron résume sa doctrine de cette façon imagée à laquelle il est facile d'opposer la rigueur métaphysique de la doctrine thomiste : « La propriété de la forme est une, c'est celle de constituer l'essence des choses. Mais la matière a deux propriétés, l'une est celle de porter la forme, et cette propriété est opposée à celle de la forme, car la matière portant la forme, et la forme constituant l'essence de la matière, constituent ensemble l'existence de toute chose et en accomplissent la nature. Cette première propriété, la matière la tient du premier un, opposé à l'un de la forme, et par un je veux dire ici la moitié du nombre deux que nous avons fait correspondre à la matière. La seconde propriété de la matière, c'est la divisibilité et la multiplicité, car la forme se divise et se multiplie par la

(1) « *Sigillatio autem formæ in materia, quando advenit ei a voluntate est tanquam resultatio formæ in speculo, quando resultat in eo ex inspectore. Ergo secundum hoc exemplum materia recipit formam a voluntate, sicut speculum recipit formam ab inspectore, cum tamen materia non recipit essentiam ejus a quo recipit formam.* » Ibid., p. 330.

(2) « *Et propter hoc dictum est quod forma retinet materiam et perficit eam quia forma est unitas, et unitas erat retinens omnia et constituens omnia, quia erat collectiva essentiae in qua est, et unitrix illius, scilicet retinens illam ne spargatur et ne multiplicatur, et propter hoc dictum est quod unitas communis est omni rei et est in omni re.* » Ibid., tr. 4, p. 239.

(3) Ibid., tr. 5, p. 335. On rapprochera cette conception de celle qui se rencontre chez Plotin. « La forme dans la matière étant dispersée, la tendance de l'être est vers l'unité, pour retenir ces tronçons épars. Mais si la matière est seulement juxtaposée à la forme, à supposer même que leur union soit garantie par une intervention divine, comment peut-elle l'attirer ? Comment de leur juxtaposition peut-il résulter un être en devenir ? Avec la notion de forme, celle de puissance est compromise, et par suite le progrès, le changement, le désir. Ainsi vaut contre Plotin l'objection d'Aristote contre la théorie des idées, à savoir qu'elle laisse inexplicé le devenir ; le devenir reste inexplicé parce que entre les principes de l'être composé, il n'y a pas d'union substantielle, et l'union n'est pas substantielle parce que les principes préexistent à leur union, la matière étant considérée comme quelque chose et la forme s'agitant du dehors à ce quelque chose, ἡ δὲ ὕλης οὐσίας ὑπερὸν τὸ εἶδος. V. 3. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin*, p. 70. 71.

matière. Cette propriété, la matière la tient du second un, c'est-à-dire de la seconde moitié du nombre deux jointe au premier un. Cette jonction forme la dualité, et par l'existence de la dualité existe la divisibilité et la multiplicité. La matière se divise d'abord par une première division en deux parties, selon la nature du nombre deux ; je veux dire en la matière des substances simples et en celle des substances composées, et de cette manière elle obtient la propriété du nombre deux. Il est donc démontré que la forme est au rang du nombre un, et la matière à celui du nombre deux, et puisqu'il en est ainsi et que la matière et la forme sont la racine de tout, il est clair que le nombre trois est la racine de tout (1). »

On trouve également une interprétation importante de la notion de matière chez Maimonide. Il commente un texte d'Aristote que nous retrouverons aussi, à la suite des philosophes arabes, chez saint Thomas : *materia est hoc, id est privationem habens, sicut si femina apta masculinum et turpe appetat bonum* (2). Nous trouvons encore chez Maimonide une expression très imagée de sa pensée : « Salomon donc dans sa sagesse s'est exprimé d'une manière bien remarquable en comparant la matière à une femme adultère, car la matière, ne pouvant en aucune façon exister sans forme, est toujours comme une femme mariée qui n'est jamais dégagée des liens du mari et qui ne se trouve jamais libre. Mais la femme infidèle, quoique mariée, cherche sans cesse un autre homme pour le prendre à la place de son mari, et elle emploie toutes sortes de ruses pour l'attirer, jusqu'à ce qu'il obtienne d'elle ce qu'en obtenait son mari. Et c'est là aussi la condition de la matière ; car quelle que soit la forme qu'elle possède, celle-ci ne fait que la préparer pour la réception de l'autre forme, et elle (la matière) ne cesse de se mouvoir pour se dépouiller de la forme qu'elle possède et pour en obtenir une autre. Quand elle l'a obtenue, c'est encore la même chose (3). » Avicébron se représente donc la matière comme un appétit réel et non plus simplement comme une relation à la forme ; c'est en cela, à notre sens, qu'il s'écarte de la pensée aristotélicienne prise à la rigueur.

Avicenne, au contraire, refuse de prendre à la lettre de telles expressions et n'y voit rien d'autre que des images incapables de rendre la pureté de la pensée. Peut-être, nous dit-il, pourrait-on accorder que la matière désire la forme, si elle-même était vide de toute autre forme, ou si elle ne se contentait pas de celle qu'elle possède et pouvait se mouvoir véritablement pour en acquérir d'autres ; mais tout cela

(1) Ibid., tr. 4, p. 236, trad. MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 77.

(2) *In I Phys.*, lect. 14. V. t. 22, p. 334 a. — 'Αλλά τοῦτ' ἔστιν ἡ ὕλη, ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος καὶ αἰσχροὺν καλοῦ· πλὴν οὐ καθ' αὐτὸ αἰσχροὺν, ἀλλὰ κατὰ συμβεθεῖ-
κός, οὐδὲ θῆλυ, ἀλλὰ κατὰ συμβεθεῖκός. — *Phys.* I, 9, 192, a. 22.

(3) MAIMONIDE, *Guide des Égarés*, Trad. Munk, t. III, chap. 8, p. 45.

paraît être à ses yeux plutôt des images que des raisons philosophiques véritables (1). La théorie d'Avicenne représenterait alors la forme inverse de la doctrine que nous avons vue soutenue, ou du moins suggérée, chez Avicébron : la matière n'est plus en rien un appétit, puisqu'il ne lui appartient pas de se diriger elle-même activement vers la forme ; mais alors il n'y faut voir autre chose qu'une simple privation de la forme. Avicenne revient ainsi à ce que saint Thomas nomme une doctrine platonicienne : on ramène finalement la matière à un véritable non-être parce qu'on ne la distingue pas de la privation.

Cette conclusion est commandée, dans la philosophie d'Avicenne, par la doctrine inverse, suivant laquelle la forme est donnée du dehors à la matière. Nous examinerons bientôt, à propos de la génération du composé, cette théorie du *Dator formarum*, dans laquelle saint Thomas voit un souvenir du Platonisme, de sorte que les deux aspects du platonisme se rejoignent : on ne distingue pas la matière de la privation, précisément parce que la forme est reçue du dehors comme une substance. Mais nous pouvons faire état dès maintenant, dans notre analyse, d'un autre chapitre du *de Sufficiencia*. Avicenne veut établir la priorité de la forme par rapport à la matière dans l'ordre de l'être ; il considère ainsi l'une et l'autre d'une façon séparée, et indépendamment de la relation qu'elles soutiennent l'une envers l'autre. *Nostra autem locutio est de respectu suarum essentialium absque eo quod accidit eis de relatione vel comitatur eas* (2). En cela il s'oppose déjà à saint

(1) « Dicunt autem in hoc loco hyle affici desiderio formae, et hyle assimilant femine, formam autem assimilant masculo, et hoc est quod ego non intelligo ; et desiderium animalis nemo est qui non removeat ab hyle, desiderium autem naturale, quo trahitur res sicut lapis deorsum, ut perficiatur post imperfectionem quam habebat sui loci naturalis. Illud etiam desiderium longe est ab ea, posset autem hoc concedi quod hyle est desiderans formam, si ipsa esset vacua ab omnibus formis, aut esset affecta fastidio formae quae adjuncta est ei, aut si non esset contenta formis quae perficiunt eam et faciunt eam esse speciem, aut si posset ipsa moveri per se ad suscipiendam formam, sicut lapis ad consequendum locum, aut etiam si esset in ea virtus movens. Sed non est ut vacua ab omnibus formis, nec convenit ei fastidire formam habitam, ut studeat eam excutere et abjicere a se, quia si propter acquisitionem alterius formae venit fastidium habitae formae idcirco quod habet eam, tunc debet ut non desideret eam. Si autem fastidit propter longevitatem temporis tunc desiderium accidit illi secundum tempus, et non erit de sua substantia sed erit hic causa quae hoc facere debet. Sed non conceditur ut sit non contenta eo quod habet quasi desideret ut jungatur contraria in se, quia hoc est inconveniens ; quia inconveniens est fortasse quod putatur desiderare desiderio animalis, et desiderium vehemens non est nisi ad finem in natura perficiente et fines naturales non sunt inconvenientes. Cum hoc igitur quomodo conceditur, quia hyle moveatur ad formam cum forma non adveniat ei nisi ex causa quae prius removet ejus formam quae erat, non quia ipsa acquirat eam sibi suo motu, et etiam, si non acciperent hoc desiderium esse formarum constituentium quae sunt primae constitutionis, sed secundarum constituentium quae consequuntur, acceptio hujus desiderii adhuc esset difficilis, nedum cum attribuerit ei desiderium formarum constituentium ; unde propter haec omnia difficilis est mihi intellectus hujus verbi, quia magis videtur hoc esse dictio figurate loquentium quam philosophorum. Fortasse poterit alius hoc intelligere recto intellectu, unde in hoc convertetur ad illud. » *Suff.* I, 2, p. 15, r. b.

(2) « Jam certificatum est quia materia corporalis non habet esse in effectu nisi

Thomas, pour qui la puissance par laquelle la matière est relative à la forme ne se distingue pas, nous le savons, de l'essence même de la matière : il ne faut pas dire *quod componitur ex ipsa sua natura et habitudinibus quibus refertur ad Deum, vel ad illud cum quo componitur* (1) Mais plus particulièrement, Avicenne veut établir dans ce passage que la matière ne saurait être dite la cause de la forme, puisqu'en effet elle reçoit simplement la forme communiquée *ab extra*. Ainsi, d'une part, le rapport de la matière à la forme n'est pas celui de deux termes relatifs l'un à l'autre, et, d'autre part, il n'y a pas davantage causalité réciproque entre ces deux termes (2).

A la suite des philosophes que nous venons de citer, saint Thomas

per essentiam formae : et etiam quod forma materialis non habet esse seperata a materia. Igitur necesse est ut inter illa sit habitudo relationis, ita ut non intelligatur quidditas cuiuscunque earum, nisi predicata respectu alterius : sed non est ita. Nos enim intelligimus multas ex formis corporalibus et indigemus multis consideratione ad hoc : ut stabiliamus quod materiam habent. Similiter hanc materiam intelligimus substantiam adaptatam, et tamen ex hoc nescimus quod de eo ad quod est adaptata debeat etiam esse in ea aliquid in effectu ; nisi cum inquisitione et consideratione. Verum est autem quia inquantum est adaptata relata est ad id quod est adaptatum ad eam, et est inter ea habitudo relationis. Nostra autem locutio est de respectu suarum essentiarum absque eo quod accidit eis de relatione, vel comitatur eas. Jam autem scisti quomodo est hoc : et etiam quia nostra locutio est de dispositione inter materiam et formam, inquantum sunt. Sed adaptatio non facit esse habitudinem rei que habet esse sine dubio. Si autem hoc possibile est esse : tunc necesse est ut sit inter illas habitudo, vel qualis est inter causas et causatum, vel qualis est duarum rerum que sunt simul in esse. Nullum autem earum est causa vel causatum alterius : non enim facit unum eorum esse alterum : omnia autem quorum unum non est causa nec causatum alterius, est tamen inter ea habitudo, non potest esse ut remotio unius eorum sit causa remotionis alterius, inquantum est essentia, sed erit cum eo remotio que non potest esse nisi remotione, non remotio que facit debere esse remotionem si forte hoc concedendum sit. » *Met.* III, 4, p. 77 r. a. — Voir aussi le passage suivant : « Speculemur igitur quod eorum oportet esse causam ; materia autem non potest esse causa essendi formae, primo quia non est materia, nisi quia est ei virtus receptionis et adaptationis, adaptatum autem inquantum est adaptatum non est causa essendi id ad quod est adaptatum. » *Ibid.*, b.

(1) *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 1. Cf. supra, p. 215, note 2.

(2) On trouvera un exposé semblable de la doctrine, mais qui ne s'appuie pas sur les mêmes textes que ceux que nous venons de citer, chez D. Saliba. « Si le rapport de la forme à la matière n'est pas celui d'un relatif, serait-il celui de la cause à l'effet, et la forme serait-elle, en d'autres termes, la cause de la matière ? Il convient de remarquer, en effet, que la matière ne peut pas être la cause de la forme. Cette question ne devrait du reste pas être posée : car, après avoir affirmé que le rapport de la matière à la forme n'est pas celui d'un relatif, nous n'avons nullement besoin de nous demander si ce rapport est celui d'une relation causale. Cependant Avicenne y insiste davantage pour nous permettre de dégager la dernière expression de sa pensée. Or, la matière n'est pas la cause de la forme, parce qu'elle ne possède que le pouvoir de recevoir la forme, et ne peut jamais s'élever au-dessus d'un réceptacle. Elle possède une *disposition* qui la *prépare* à recevoir telle ou telle forme. C'est pourquoi nous ne pouvons pas faire une statue de la matière de l'eau, mais de l'airain, ou d'un métal semblable. Or ce simple rôle de réceptacle accordé à la matière empêche qu'elle soit la cause de la forme ; car ce qui reçoit, dit Avicenne, ne peut pas être la cause de ce qu'il reçoit : ce qui est en puissance ne peut jamais devenir la cause de ce qui est en acte. De plus, si la matière était la cause de la forme, elle devrait lui être antérieure dans l'échelle ontologique ; il s'ensuit qu'elle ne peut pas être la cause de la forme. » D. SALIBA, *Etude sur la Métaphysique d'Avicenne*, p. 62.

reprend l'analyse de la notion de matière et de son rapport à la forme, dans son commentaire du passage controversé d'Aristote. Voici d'abord, dans son ensemble, le texte dont nous allons voir l'interprétation selon saint Thomas. « Cette nature, dit Aristote, certains autres l'ont atteinte, mais d'une façon insuffisante. D'abord, en effet, ils accordent que la génération a lieu absolument à partir du non-être, par où ils donnent raison à Parménide ; ensuite, il leur paraît qu'étant une numériquement, cette nature considérée en puissance est encore une. Mais il y a là la plus grande différence. Pour nous, en effet, nous disons que la matière et la privation sont à distinguer et que, de ces deux choses, l'une est un non-être par accident, à savoir la matière ; l'autre, à savoir la privation, est un non-être par soi ; l'une est près d'être, elle est en quelque manière substance, c'est la matière ; la privation, elle, n'est substance à aucun degré. Or, pour eux, le non-être, c'est le grand et le petit indistinctement, qu'ils le prennent en bloc ou qu'ils le scindent ; ainsi cette triade-là est complètement différente de la nôtre. Ils sont bien allés jusqu'à la nécessité d'une nature qui soit sujet, mais ils la font une, car même si l'on parle de dyade, appelant ainsi le grand et le petit, ce n'en est pas moins une seule et même chose, c'est qu'ils négligent l'autre principe. La cause coefficiente qui subsiste sous la forme des choses engendrées est comme une mère ; l'autre partie de la contrariété paraîtra souvent, eu égard à sa malfaisance, ne pas être du tout. Etant donné, en effet, un terme divin bon, désirable, il y a, dirons-nous, d'un côté une chose qui lui est contraire ; de l'autre, ce qui est constitué, de telle sorte que, par sa propre nature, il tende vers cet être et le désire ; or dans leur doctrine, il arrive que le contraire désire sa propre corruption. Pourtant la forme ne peut se désirer elle-même, parce qu'il n'y a pas de manque en elle ; ni le contraire, car les contraires sont destructeurs les uns des autres. Mais le sujet du désir, c'est la matière, comme une femelle désire un mâle, et le bien le beau, sauf qu'elle n'est pas laide en soi, mais par accident (1). »

Saint Thomas a le souci de bien marquer d'abord la différence entre la doctrine d'Aristote et celle des « Platoniciens » ; les uns et les autres, dit-il, indiquent trois principes de la génération : le grand, le petit, la forme ; ou bien, la matière, la privation, la forme, mais ces trois principes ne se correspondent pas. Les Platoniciens, en effet, ne tiennent aucun compte de la privation ; la dyade du grand et du petit correspond à un seul principe, qui est la matière. *Etsi ponant dualitatem ex parte materiæ, scilicet magnum et parvum, nihilominus non faciunt differentiam inter materiam et privationem, sed faciunt mentionem tantum de materia, sub qua comprehendunt magnum et parvum, et privationem despexerunt, de ea mentionem non facientes* (2). Supposons alors qu'on

(1) *Phys.* I, 9. 191, b. 23 sv. trad. Carteron, p. 49.

(2) *In I Phys.* lect. 14, V. t. 22, p. 335 a.

rencontre le texte dans lequel il est dit que « le sujet du désir, c'est la matière, comme une femelle désire un mâle, et le laid et le beau », on comprend alors la difficulté qui apparaît dans la logique platonicienne ; c'est que l'identification de la matière de la privation nous oblige à dire que le contraire désire son contraire. *Sed quibusdam, qui non distinguunt materiam a privatione, accidit hoc inconveniens, quod contrarium appetat corruptionem sui ipsius, quod est inconveniens.* Telle est justement la position que devait prendre Avicenne, à la suite des Platoniciens, de sorte que, dans sa logique, il n'y avait plus qu'à contester la vérité suggérée par le texte d'Aristote. Saint Thomas examine de très près les objections d'Avicenne (1) ; il est facile ici encore (comme dans tant d'autres passages) de se rendre compte qu'il avait une connaissance directe de ces traités et travaillait sur leur texte même. Or, si l'on a bien compris la distinction entre la matière et la privation, ces dernières difficultés disparaissent. En effet, le sujet ne désire pas sa propre corruption, puisque la matière est à la fois le sujet de la privation et de la forme. Il reste donc vrai de dire que « le sujet du désir, c'est la matière », ce n'est pas la privation elle-même. Par cette expression, il faut entendre seulement que la matière est la puissance, d'où il est possible de tirer toujours des formes nouvelles. *Et quia sub quacumque forma sit, adhuc remanet in potentia ad aliam formam, ideo est ei semper appetitus formæ, non propter fastidium formæ quam habet, nec propter hoc quod quaerat contraria esse simul, sed quia est in potentia ad alias formas, dum unam habet in actu.*

On voit donc en quoi consiste sur ce point l'originalité de la pensée thomiste. On refuse d'abord de voir dans la matière un appétit, une disposition qui ne serait autre chose qu'un acte, et par là la doctrine s'oppose à l'interprétation que nous avons rencontrée chez Maimonide. Ce refus de saint Thomas de faire de la matière quelque chose comme un appétit véritablement exercé est bien proche de l'attitude qu'il prenait, lorsqu'il renonçait, nous l'avons vu, à identifier la matière avec une relation pure et simple. Mais inversement il ne faut pas dire que la matière est un pur réceptacle destiné à recevoir du dehors la forme ; telle est, pour l'essentiel, la doctrine d'Avicenne, qui n'est qu'un aspect nouveau de l'erreur des Platoniciens. Les deux erreurs se re-

(1) « Sed contra haec verba Philosophi Avicenna tripliciter opponit. Primo quidam quia materiae non competit neque appetitus animalis, ut per se manifestum est, neque appetitus naturalis, ut appetat formam, cum non habeat aliquam formam, vel virtutem inclinantem ipsam ad aliquid ; sic enim grave naturaliter appetit locum infimum, inquantum sua gravitate inclinatur ad locum talem. Secundo objicit ex hoc, quod si materia appetit formam, hoc est, quia caret omni forma, aut quia appetit multos formas habere simul, quod est impossibile, aut quia fastidit formam quam habet, et quaerit habere aliam, et hoc est etiam vanum, nullo igitur modo dicendum videtur quod materia appetat formam. Tertio objicit per hoc quia dicere, quod materia appetat formam, sicut femina masculum, est figurate loquentium scilicet Poetarum et non Philosophorum. » Ibid., p. 336 b.

trouvent chez Avicébron pour qui la matière désire la forme et la reçoit d'en haut comme une unité toute faite. Par contre, s'opposant à Maimonide et à Avicenne, saint Thomas se rapproche de l'interprétation d'Averroès, au point que l'une et l'autre doctrine deviennent indistinctes. Dans son commentaire de la Physique, Averroès critique lui aussi l'analyse d'Avicenne, en des termes tout à fait semblables à ceux que l'on trouvera chez saint Thomas (1). L'expression d'Aristote, nous dit-il, est sans doute imaginée, mais elle est admissible ; elle exprime un aspect de la vérité ; l'appétit de la matière, dont on parle, vient de ce que la privation lui est toujours jointe, encore qu'elle ne s'identifie pas essentiellement avec cette privation. A un autre moment déjà nous avons rencontré, sur ce même problème de la matière, l'identité des doctrines thomistes et averroïste : la matière, disait le Commentateur, et dira après lui le *de Ente*, n'est pas une à la façon dont un genre est un ; celui-ci comporte la communauté de la forme, tandis que celle-là est une parce qu'elle est privée au contraire de toute forme. De cette simple définition se dégagent, nous le savons, les conséquences les plus importantes ; celles que l'on pourrait marquer, et que nous marquerons par la suite, au moment de la doctrine que nous examinons, ne sont pas moins vastes. D'une façon générale Averroès s'est tenu avec une grande fidélité au sens le plus profond de la pensée aristotélicienne sur la matière ; l'analyse de saint Thomas, sur les principes ne sera pas moins fidèle. Au reste, Guillaume d'Auvergne en faisait déjà l'éloge : la notion de matière, dit-il, a été définie par le très noble philosophe Averroès (2).

Cette analyse historique nous aidera finalement à saisir la portée philosophique de la doctrine thomiste. Revenons encore une fois au texte du commentaire sur la Physique ; sa conclusion véritable est celle que saint Thomas exprime par ces mots : *Nihil igitur est aliud materiam appellere formam quam eam ordinari ad formam ut potentia ad*

(1) « Et hoc quod dixit, manifestum est quoniam si non esset haec aliquid non habens formam, non esset hic aliquid appetens formam post formam : et si esset, tunc natura ageret ociose, quia poneret in entibus potentiam ad corruptionem eorum secundum quod sunt in actu, et totum hoc est impossibile ; omne enim ens, ut dictum est diligit se permanere, sed materia diligit induere formam post aliam propter diminutionem contingentem sibi. D. d. sed materia appetit formam sicut femina marem ; et licet exempla non usitentur in doctrina demonstrativa, tamen usitantur in rebus non sensibilibus, quae non intelliguntur nisi per comparisonem. Deinde dixit, non quia est in se, sed per accidens, quia turpitudine accidit ei ex privatione mixta cum ipsa materia, et in se non est privatio, est igitur turpis per accidens : et similiter est femina per accidens, femina enim est homo imperfectus, femineitas enim accidit ei ex privatione. » *Phys.*, I, cap. 9, com. 81, p. 36 v.

(2) « De rudimentis enim philosophiae est procul dubio ratio materiae et ratio formae ; et cum ipsa ratio materiae posita sit ab Averroë philosopho nobilissimo, expediret ut intentiones ejus et aliorum, qui tanquam duces philosophiae sequendi et imitandi sunt, hujusmodi homines, qui de rebus philosophicis tam inconsiderate praesumunt, apprehendissent prius ad certum et liquidum. » *Secundæ Partis de universo*, pars 2, cap. 8, t. 2, p. 851 b. Cf. supra, p. 122, n. 3 et 126.

actum. On sait les difficultés que soulève parfois l'intelligence de ce rapport. La forme, dirons-nous, apporte à la matière une détermination. Mais il ne faut pas entendre par là que la matière serait une négation absolue ; il ne faut pas davantage que cette détermination soit dans la matière avant d'y être, sous la forme, par exemple, de ce que serait un acte empêché. De sorte que, de toutes façons, la nature véritable de ce rapport paraît nous échapper. Or, remarquons que le raisonnement de saint Thomas, tel que nous venons de le suivre en ses diverses étapes, est fait pour exclure l'une et l'autre de ces hypothèses. D'abord si la matière n'était qu'une négation, ou si l'on veut une privation, il faudrait inversement que la forme soit une chose : telle est justement l'erreur d'Avicenne. Ensuite, si la matière était à son tour un acte, il faudrait que les formes ne soient que des accidents : telle est l'erreur de ceux qui soutiennent la multiplicité des formes, ou bien encore les théories que nous allons bientôt apprendre à connaître sur la génération du composé. Dans l'un et l'autre cas, il n'y a plus, à proprement parler, d'unité de l'être concret. Ainsi c'est une même erreur qui empêche de saisir, d'une part, la nature de l'existence en puissance dans la matière, et, de l'autre, le caractère indéterminé ou incomplet de la forme. Cessons donc de prendre la forme comme une chose ; c'est, nous dira bientôt saint Thomas, l'occasion de nombreuses erreurs, de juger des formes comme on juge des substances. Le propre de la forme, c'est d'être la forme d'une matière — *cum de ratione formæ sit quod sit in eo cujus est forma* (1). La matière à son tour ne contient évidemment pas la forme à la façon d'un acte ; celle-ci, toutefois, ne lui est pas extérieure, non pas en ce sens qu'elle serait en elle, mais en ce sens qu'elle est d'elle-même, et que sans la multiplicité à unifier, l'acte unifiant de la forme ne serait rien. *Forma quodammodo est in materia inquantum habet aptitudinem et ordinem ad ipsam* (2).

Or s'il en était ainsi, c'est bien par l'union de la matière et de la forme, que l'on obtient les premiers caractères de l'être concret : il est indivis, il est un en lui-même, il est en acte. Bien loin de correspondre à un morcelage sensible ou conceptuel, qui nous mettrait en présence d'on ne sait trop quelle architecture logique, la doctrine est faite pour s'opposer constamment aux doctrines qui viendraient compromettre l'unité de l'être. Elle ne peut enfin réaliser les intentions dans lesquelles elle est constituée qu'en se tenant dans la ligne la plus sûre de la pensée d'Aristote. Pour les aspects de sa pensée que nous venons d'examiner, il nous a semblé, en effet, que saint Thomas ne faisait que reprendre et mettre en pleine lumière une doctrine qui se trouve déjà chez Aristote : « On peut dire que la matière et la forme sont une seule et même chose, mais l'une en puissance, l'autre en acte.

(1) *Summa Theol.* I^a, q. 46, a. 1.

(2) *In l. de Div. Nom.*, cap. 4, lect. 9. V. t. 29, p. 451 a.

Aussi c'est le même problème de chercher quelle est la cause de ce qui est un et en quoi consiste l'unité de l'être. Tout être, en effet, est une certaine unité, et ce qui est en puissance, et ce qui est en acte sont en un sens un seul et même être (1). »

C. — LA GÉNÉRATION DU COMPOSÉ

I. — Les analyses qui précèdent nous ont permis de comprendre le premier des caractères exprimé par la définition classique de l'individu : *indivisum in se, a quolibet alio ente divisum*. C'est la matière, disions-nous, qui est le principe de cette indivision, parce qu'elle joue le rôle de dernier sujet, et rend ainsi la forme incommunicable. Mais le problème de l'individuation n'est pas encore résolu ; il nous reste à comprendre en quel sens, dans le thomisme, la matière est le principe de la distinction des substances corporelles. Nous devons donc considérer la matière, en tant qu'elle est telle, et non telle autre ; or, d'une façon générale, la matière qui entre dans un composé nouveau se trouve distinguée, parce qu'elle est déjà la matière de tel composé en voie de corruption. Saint Thomas ne fait que reprendre le principe aristotélicien : « *Generatio unius est corruptio alterius* ». Sans doute, ce n'est pas là une réponse définitive, parce que, si nous nous en tenions à ces formules, nous serions conduits à nous représenter la matière comme une sorte de masse, existant en acte et demeurant identique à travers les générations substantielles. Nous verrons que saint Thomas pose le problème d'une façon plus subtile, lorsqu'il fait intervenir, pour définir la matière, son rapport à la quantité. Il n'en reste pas moins que le problème de l'individuation se pose rigoureusement, dans la philosophie de saint Thomas, à l'occasion du problème de la génération, et pour nous permettre de donner son sens exact à la solution thomiste, nous devons analyser d'abord les caractères d'une génération substantielle d'une part, la nature propre de l'efficacité de l'agent, d'autre part.

Plusieurs Philosophes ont d'abord pensé que la forme avait dans le composé une existence séparée. Les erreurs que l'on est conduit à soutenir sur ce point sont diverses, elles procèdent d'abord d'une méconnaissance complète de la nature de la forme, et aussi, dans certains cas, de celle de la matière. *Multis error accidit circa formas ex hoc quod de eis*

(1) *Met.* VIII, 6, 1045, b. 16. Ἔστι δ', ὡς περ εἴρηται, καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφή ταῦτό καὶ ἐν τῷ μὲν δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ — Ὡστε ὅμοιον τὸ ζητεῖν τοῦ ἐνός τί αἰτίον καὶ τοῦ ἐν εἶναι· ἐν γάρ τι ἕκαστον, καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἐν πῶς ἐστίν. — Cf. s. Thomas. in. h. l. lect. 5. 1767. Voir encore : *De Anima*, II, 1, 412, b. 5. : διὸ καὶ οὐ δεῖ ζητεῖν εἰ ἐν ἡ ψυχῇ καὶ τὸ σῶμα ὡς περ οὐδέ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα, οὐδ' ὅλως τὴν ἐκάστου ὕλην καὶ τὸ οὐ ἡ ὕλη· τὸ γάρ ἐν καὶ τὸ εἶναι ἔπει πλεοναχῶς λέγεται, τὸ κυρίως ἡ ἐντελεχεία ἐστίν.

judicant sicut de substantiis judicantur (1). Ainsi Anaxagore soutient une doctrine que nous désignerons sous le nom de *latitio formarum*. Les formes préexistent dans la matière, et il faut bien l'admettre en un sens, avec Anaxagore, mais comme les partisans de cette doctrine ne savaient pas distinguer entre la puissance et l'acte, ils réalisaient les formes en acte dans la matière d'où elles sont tirées. La doctrine opposée est celle de Platon. Les formes sont communiquées à la matière sous forme de création par un agent séparé ; cette doctrine se ramène à ce que nous avons appelé la causalité de l'idée. Cette erreur platonicienne sur la nature exacte de la forme se retrouve encore chez Avicenne. Pour lui, les formes subsistent dans l'intelligence séparée et par elle se trouvent communiquées à la matière. Le système d'Avicenne, nous le savons, est un système d'émanation. Il procède de ce double principe, suivant lequel d'abord de l'un ne peut provenir que l'un, et, d'autre part, les intelligences par la pensée sont créatrices. La forme provient alors de la dernière de ces intelligences, dont nous avons marqué dans un précédent chapitre la procession, celle que nous appellerons *dator formarum*. La forme a ainsi une origine séparée ; il faut lui reconnaître, comme Avicenne le marque dans un important chapitre, une vraie priorité dans l'ordre de l'être, et même il faut ajouter, contrairement à l'inspiration profonde de l'Aristotélisme, que la forme possède par elle-même une réalité supérieure à celle du composé. En définitive, Avicenne se représente la génération à la façon d'une création (2). Toutes ces erreurs se ramènent finalement à une seule. On suppose que la forme est créée à part, alors que le sujet de la génération c'est le composé. Les doctrines que nous venons d'examiner sont d'inspiration platonicienne ; il faut, au contraire, pour éviter les erreurs d'Anaxagore ou d'Avicenne, revenir à la pensée d'Aristote. *Et ideo secundum doctrinam Aristotelis media via inter has duas tenendas est in omnibus prædictis* (3).

(1) *De Virtutibus in communi*, a. 11.

(2) Saint Thomas a très fréquemment exposé le système d'Avicenne. On peut voir, en particulier, les textes suivants : *Summa Theol.* I^a, q. 65, a. 4 ; q. 91, a. 2 ; q. 115, a. 1. *Cont. Gent.*, 11, 74, III, 103. *Quodl.* X, a. 11. L'expression classique *dator formarum* ne se trouve pas littéralement chez Avicenne. Cf. GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*. Arch. hist., 1929, p. 78.

(3) *De Ver.*, q. 11, a. 1 On trouvera très souvent exposée cette même idée chez saint Thomas. On peut voir, par exemple, les textes suivants : « Ut autem probatum in VIII Phys., cum in natura sensibili inveniatur et ipsum integrum, id est compositum et ratio, id est forma ejus, per se quidem generatur et corrumpitur ipsum compositum non autem ratio sive forma, sed per accidens. Non enim fit domum esse sed hanc domum ut ibi dicitur » *In Boet. de Trin.*, q. 5, a. 2. « Unumquodque autem factum hoc modo dicitur fieri quo dicitur esse. Nam esse est terminus factionis, unde illud quod proprie fit per se compositum est. Forma autem non proprie fit, sed est id quo fit, id est per ejus acquisitionem aliquid dicitur fieri. » *De Pot.*, q. 3, a. 8. « Nec est dicendum quod forma fiat vel corrumpatur, quia ejus est fieri et corrumpi, cujus est esse quod non est formae ut existentis, sed sicut ejus quo aliquid est. Unde et fieri non dicitur nisi compositum in quantum reducitur de potentia

Saint Thomas utilise ici une doctrine aristotélicienne, et sur ce point, Averroès représente, contrairement à Avicenne, une interprétation fidèle de son maître. Saint Thomas devait retrouver à son tour cette même interprétation.

Dans le résumé qu'il a donné de sa philosophie, *l'Epitome in libros Metaphysicæ*, Averroès insiste sur cette idée que la matière et la forme ne sont pas soumises par soi, mais seulement par accident, à la génération et à la corruption; elles sont, en effet, les parties du composé dont on peut seul dire qu'il est engendré ou corrompu (1). Nous retrouvons cette même thèse au Commentaire du VII^e livre de la Métaphysique. Lorsqu'un artisan produit une sphère de cuivre, on ne peut pas dire qu'il produit la forme seulement, si ce n'est par accident (2). Il fait d'un sujet un autre sujet, et non pas un sujet dans le premier. On le voit, l'erreur que l'on commettrait sur la nature de la génération provient non seulement d'une fausse interprétation de la forme, mais encore de la matière même. Supposons, en effet, que l'on identifie la matière et la privation. Lorsqu'une réalité nouvelle apparaît, la matière conserverait sa disposition première; par suite, l'agent ne ferait rien d'autre que communiquer la forme, et nous reviendrions ainsi à l'erreur que nous ne cessons de retrouver sous des formes diverses à partir de Platon.

A la suite d'Aristote et d'Averroès, saint Thomas va retrouver les conclusions précédentes en examinant, après le rôle que joue la forme, celui de la matière. Comme nous l'avons vu pour la forme, la matière en tant que telle n'est pas engendrée, mais c'est en un sens

in actum. » *De Sp. creat.*, a. 3, ad 12. « Omnes autem hae opiniones ex una radice processisse videntur quaerebant enim causam formarum, ac si ipsae formae fierent secundum seipsas. Sed, sicut probat Aristoteles, id quod proprie fit est compositum. » *Summa Theol.* I^a, q. 65, a. 4.

(1) « Revertamur autem unde digressi sumus et dicamus quod, cum appareat ut diximus, quod id quod generatur generatur ab eo, quod est idem specie et quidditate, manifestum igitur est quod quidditas, ut quidditas, est ingenerabilis et incorruptibilis. Similiter etiam est materia; nam non generatur ab agente; generabile igitur et corruptibile est ipsum individuum compositum ex illis duobus, et est illud quod est numero aliud a generante, sed sunt idem forma. Patet igitur quod formae et materiae, inquantum sunt formae et materiae, non sunt generabiles neque corruptibiles nisi per accidens; sed quia quidditates rerum nihil aliud sunt quam sua forma et sua materia, ut in futuro apparebit, manifestum ergo est quod formae et materiae, ut sunt formae et materiae, non sunt generabiles neque corruptibiles nisi per accidens. Corruptuntur autem et generantur formae et tandem transmutantur, ex eo quod sunt pars ipsius generabilis et corruptibilis per se, quod quidem est individuum compositum ex materia et forma, inquantum est forma rei singularis. » *Epitome in libros Metaphysicæ*, Tr. II, p. 379 r.

(2) « Unde manifestum est quod artifex facit ex alio aliud, et non aliud in alio, videlicet facit ex materia formatum, ut ex aere sphaericum et non in materia formam videlicet sphaeram simpliciter quoniam ista sunt abstracta, quia si ita ageret, tunc ex forma formam faceret, et illa rursus ex alia, et hoc in infinitum et sic generationes absque fine progredirentur; quare generatum necessario est illud, quod compositum est ex materia et forma. » *In VII Met.*, cap. 7, c. 26, p. 213 v.

différent, c'est parce qu'elle joue le rôle de sujet. Toute génération est une mutation, mais il faut en distinguer plusieurs sortes. Celle qui nous intéresse, c'est la mutation d'un sujet à un sujet, celle qui existe entre des sujets par contradiction ; une génération simple que nous avons à considérer ici se distingue encore d'une génération accidentelle. Cette dernière ne se fait qu'à un point de vue, par exemple du blanc au noir ; dans ce cas on ne procède pas simplement du non-être à l'être. En effet, le sujet de la génération est un être en acte ; dans le cas d'une génération substantielle, au contraire, le sujet n'est qu'en puissance, c'est la matière première qui se trouve au début sous la privation, et au terme sous la forme. Si nous disions donc que la matière existe en acte, les formes qu'elle reçoit ne seraient plus que des accidents, et ainsi nous serions en présence d'une altération seulement et non pas d'une génération. C'est là l'erreur dans laquelle étaient tombés les anciens naturalistes et dont nous voyons la réfutation chez Aristote (1).

L'Écriture sainte, il est vrai, paraît suggérer elle-même une interprétation semblable à celle de ces philosophes, si l'on prend à la lettre l'expression que l'on rencontre dans la Genèse : *Terra autem erat inanis et vacua*. On a voulu conclure de ce texte que la matière avait été à l'origine créée sans forme. Aussi, pour accorder cette idée à la vérité de la philosophie naturelle, les commentateurs se sont engagés dans deux voies différentes. Saint Augustin considère que la matière est dite informe, parce qu'elle manque absolument de toute forme ; il lui devient ainsi impossible d'affirmer que la matière a précédé dans le temps la distinction des choses. Dans cette hypothèse elle aurait dû exister en acte ; or l'acte n'est jamais donné que par la forme. Dire que la matière a précédé la forme, ce serait donc dire qu'un être est en acte sans ce qui peut lui donner cette perfection, et nous serions ainsi amenés à une véritable contradiction. Une autre hypothèse se présente ici ; on soutient que la matière avait à l'origine une forme commune, à laquelle viennent se surajouter par la suite des formes diverses. Mais s'il en était ainsi nous retomberions justement dans la doctrine des anciens Naturalistes qui considéraient la matière comme un être en acte et ramenaient la génération à une altération. En effet, la forme première donnant l'être, la forme seconde ne donnerait plus qu'un être accidentel. Il faut donc dire que la matière a été créée sans aucune forme ni particulière ni commune. On rencontre une deuxième opinion qui est celle de saint Grégoire et de saint Basile. La matière est informe, non parce qu'elle exclut toute forme, mais parce qu'elle manque

(1) « Et propter hoc antiqui naturales qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem aut aerem aut aliquid hujusmodi dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed omne fieri statuerunt alterari. » *Summa Theol.* I°, q. 76, a. 4. Cf. *In V Phys.*, lect. 2, V. t. 22, p. 499.

de l'achèvement et de l'éclat qui se manifestent maintenant dans les créatures. Elle manquait, en effet, de la beauté de la lumière et du ciel, *tenebræ erant super faciem abyssi* ; elle n'avait pas l'ornement des plantes et des herbes, et se trouvait partout recouverte d'eau (1).

La matière n'est donc aucunement la substance et ne saurait, à aucun degré, précéder la forme dans l'existence. Mais alors nos analyses précédentes se rejoignent. Les formes, disions-nous, ne sont données que par accident, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas, mais que par elles le composé est en acte. Or, si les formes ne s'ajoutent pas du dehors comme une chose à une matière qui serait déjà par elle-même une substance, il faut donc que cette matière ne fournisse au composé que la puissance dont la forme sera l'acte. *Nam aliæ formæ non sunt subsistentes unde esse non est earum, sed eis aliqua sunt; unde fieri earum est secundum quod materia vel subjectum reducitur de potentia in actum et hoc est formam educi de potentia materiae absque additione alicujus extrinseci* (2). C'est cette dernière expression qui résumerait le mieux la théorie thomiste : les formes sont tirées de la puissance de la matière. Pour comprendre pleinement en quoi consiste cette *eductio formæ*, nous devons analyser maintenant la nature de la causalité de l'agent.

Saint Thomas se trouve ici en présence de doctrines qui, de points de vue différents, tendent à réduire et finalement à supprimer entièrement toute efficacité des causes secondes. Reprenons d'abord l'analyse des doctrines que nous venons d'examiner. Avicenne, nous le savons, à la suite des Platoniciens, tend à faire de toute génération une création, puisque les formes sont communiquées à la matière par une intelligence supérieure. Et pourtant ce rôle des intelligences ne suffit pas entièrement, et nous allons voir intervenir la notion capitale dans le système de *præparatio materiæ*. Avicenne ordonne toujours sa doctrine à l'aide du principe, suivant lequel de l'un ne peut provenir que l'un. Supposons donc que les formes doivent être communiquées à la matière par une intelligence qui est celle du *Dator formarum* ; encore faudrait-il comprendre comment ces formes peuvent être diversifiées.

(1) *Summa Theol.* I^a, q. 66, a. 1. Ibid., q. 67, de *Pot.*, q. 4, a. 1. On trouvera une formule intéressante de la 2^e opinion que nous avons citée chez Hughes de Saint-Cher. « *Materia vero de nihilo facta est, sed mundus de materia informi. Dicitur autem materia informis, non quia caret forma omni, sed venustate, secundum quod dicitur mulier informis. Est enim duplex forma, scilicet forma confusionis et forma distinctionis. Primam habuit primordialis materia in sui creatione, unde chaos appellatur, secundam recipit postea. Vel secundum Augustinum per caelum et terram, utriusque spiritualis corporalis creaturæ materia informis intelligenda est.* » HUGONIS A SANCTO CHARO, *In Universum vetus et novum Testamentum.* » Venetiis 1732. Liber Geneseos. Cap. I, p. 1, r. a. Pour l'exposé de la théorie augustinienne de la *materia informis*, cf. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 255 sv. »

(2) *De Sp. creat.*, a. 2, ad 8.

Postea ab intelligentia in illis inferioribus formæ quidem fluunt modo particulari et per appropriationem non autem fluunt ab ista solum modo et exclusive (1). Si donc les formes sont diverses, c'est donc que la matière dans laquelle elles sont reçues est disposée d'une façon convenable par un agent naturel. Ainsi, lorsque l'eau est vivement chauffée, cette chaleur l'éloigne de la forme primitive et la rapproche de la forme du feu, qui bientôt lui sera communiquée, alors que la première se corrompt. L'agent naturel n'est donc pas privé de toute efficacité, il agit sur les formes accidentelles et dispose ainsi la matière ; mais il faut bien entendre que cette action n'est pas suffisante, puisque la perfection dernière qui est celle de la forme substantielle est toujours donnée *ab extra*.

L'avicénisme ne représente donc pas la forme extrême de la doctrine de l'inefficacité des causes secondes. Le *De Potentia* ou le *Contra Gentes* (2) nous font connaître, par contre, deux autres systèmes en fonction desquels la pensée de saint Thomas se constitue, ceux des Motecallemin (3) et d'Avicébron. Ces philosophes disent que toutes les formes sont des accidents ; et comme il est impossible qu'un accident passe d'un sujet dans un autre, il devient tout aussi impossible qu'une substance naturelle agisse par sa propre forme, mais c'est Dieu seul qui agit en elle (4). A quoi saint Thomas oppose pour l'essentiel une double réponse. D'abord lorsqu'on dit qu'un accident ne peut passer d'un sujet dans un autre, il s'agit là d'un accident identique numériquement, et non pas spécifiquement. S'il s'agit enfin de critiquer plus profondément l'idée que Dieu seul agirait dans la nature, saint Thomas fait intervenir à la suite de Denys l'idée de la bonté divine qui, non seulement donne être à ses effets, mais encore leur donne d'être cause à leur tour.

Avicébron soutient une doctrine semblable à celle de Motecallemin.

(1) *Compendium Metaphysices*, Libri primi, 4^a pars, tr. 3, p. 204. Dans les textes importants d'Avicenne sur cette question sont cités par M. GILSON : *Arch. Hist.*, 1926, 7, p. 39. On peut ajouter à ces textes celui du *Compendium* : « Tu autem scis unum quoddam, aliud unum in quantum utrumque est unum, nulli rei appropriare posse, præter eam quæ in ipso sit ; sed ad hoc requiritur ut ibi sint appropriantia diversa. Appropriantia autem materiae sunt quaedam dispositiva : dispositivum autem est id a quo in disposito aliquid producitur, propter quod dispositum potius se habet ad unam rem per se determinatam, quam ad rem aliam. Et hæc dispositio sic efficit, ut quod dignus est ut sit in disposito per præcellentiam et proveniat a primis formarum datoribus. Quod si materia in sua prima aptitudine fuerit, ipsa sane se aequaliter ad duo contraria, et proinde unum eorum prævaleret ; nisi forsitan in casu, in quo influxum ferentia in eum diversa fuerint ; sed vel ipsa hæc diversitas ad omnes materias aequaliter se haberet... » Ibid., 204, 205.

(2) *De Pot.*, q. 3, a. 7. *Cont. Gent.*, III, 65. Per hoc autem.

(3) Ce sont les philosophes que saint Thomas appelle par une traduction littérale du texte arabe : *Loquentes in lege Maurorum* ; cf. GILSON, op. cit., p. 15.

(4) « Repugnat etiam divinae bonitati quæ sui communicativa est, ex quo factum est quod res Deo similes fierent non solum in esse, sed etiam in agere. » *De Pot.*, loc. cit.

Pour lui aucun corps n'agit, non seulement pour communiquer sa forme substantielle, comme Avicenne le soutenait déjà, mais encore sa forme accidentelle. Tout agent, dit-il, suppose une matière sur laquelle il agit ; or la substance corporelle ne rencontre au-dessous d'elle aucune matière sur laquelle elle pourrait agir. En outre, la quantité empêcherait le mouvement et l'action ; enfin, étant la plus éloignée de Dieu qui est actif et non passif, il convient que la dernière des substances ne soit plus elle-même que passive (1).

Saint Thomas critique à plusieurs reprises cette théorie. L'erreur d'Avicébron, dit-il, c'est qu'il a considéré tous les corps comme une seule substance. Si l'on reconnaît, au contraire, que les substances sont distinctes, l'une d'entre elles peut toujours en rencontrer une autre qui lui soit inférieure en perfection et sur laquelle, par suite, son influence puisse s'exercer. De plus, il a considéré la substance quant à sa matière seulement et non pas quant à sa forme ; or, c'est cette dernière qui est le vrai principe de l'action. Dans un autre exposé qu'il en donne, saint Thomas rattache cette théorie d'Avicébron à celle de l'individuation par la matière. La forme, dit-il, est limitée par la matière et la quantité, et c'est en raison de cette *coarctatio* qu'elle ne pourrait se communiquer à une autre matière. Aux yeux de saint Thomas, cette raison ne suffit pas à prouver que l'agent ne possède aucune efficacité particulière, mais seulement que cette causalité ne saurait être universelle. Si une forme, qui n'est pas déterminée et limitée par la matière, exerce une causalité universelle, il faut reconnaître que, si nous la supposons maintenant reçue dans une matière, elle conservera au moins une causalité particulière (2).

Il faut donc admettre que l'agent naturel exerce une causalité vraie, doctrine dont saint Bonaventure disait déjà : *et ista est positio quam videtur tenuisse Philosophus et modo tenent communiter doctores in philosophia et theologia* (3). Le désaccord est cependant encore considérable entre les deux docteurs, c'est à propos de la question des raisons séminales que nous allons en saisir la signification. Dès le début

(1) « D. Quid signum est quod haec substantia est patiens et non agens? — M. Omnis auctor, excepto primo auctore, in suo opere indiget subjecto quod sit susceptible suae actionis. Infra vero hanc substantiam non est substantia quae sit receptibilis suae actionis, quia haec substantia est ultimum esse et ejus finis infimus, et est quasi centrum ad ceteras substantias intelligibiles. Et etiam quia quantitas quae circumdat hanc substantiam est causa vetans eam ne agat ». *Fons Vitae*, tr. I, p. 40. Saint Thomas résume, on le voit, avec beaucoup de fidélité, les textes mêmes d'Avicébron.

(2) *Summa Theol.* I^a, q. 115, a. 1. *Cont. Gent.*, III, 69. Non oportet etiam.

(3) *In II Sent.*, d. 7, a. 1, q. 2, texte cité par GILSON : *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 283, cf. *Met.*, VII, 8, 1034, a. 2. — « Ὡστε φανερόν ἐστι οὐθὲν δεῖ ὡς παράδειγμα εἶδος κατασκευάζειν (μάλιστα γὰρ ἂν ἐν τούτοις ἐπεξηγοῦντο· οὐσίαι γὰρ μάλιστα αὐται), ἀλλὰ ἱκανὸν τὸ γεννᾶν ποιῆσαι καὶ τοῦ εἶδους αἴτιον εἶναι ἐν τῇ ὄλῃ.

de son enseignement saint Thomas a nettement marqué sa position (1), et nous sommes certainement là en présence d'une de ses options philosophiques importantes. L'action divine se distingue de celle d'un agent particulier, parce que ce dernier communique sans doute une forme à la matière, mais il ne donne pas à la matière le pouvoir de recevoir les formes. Dieu, au contraire, communique à la matière le pouvoir de recevoir ce qu'il veut créer ou ce qu'un agent naturel peut réaliser en elle. Ce sont ces vertus que nous appelons raisons séminales et dont saint Bonaventure veut montrer la nécessité, alors que saint Thomas, au contraire, la repousse. « Le désaccord entre les deux philosophes, écrit M. Gilson, ne porte pas sur la matière, car saint Bonaventure n'admet pas non plus que la matière, comme telle, soit active, mais sur la présence dans la matière de formes imparfaites, ce que saint Bonaventure admet et ce que saint Thomas nie (2). » Les raisons séminales ne sont pas une propriété de la matière en tant que telle ; mais si elles sont de la nature de la forme, on peut interpréter en deux sens leur réalité. Nous connaissons déjà la doctrine qui consiste à dire que la forme spécifique ne peut être reçue dans la matière que par l'intermédiaire de la forme du genre ; la raison séminale ne serait, conformément à cette doctrine, autre chose que cette forme incomplète du genre (3). Il est bien évident que la critique déjà présentée par saint Thomas porterait ici à nouveau : il ne peut y avoir dans le composé rigoureusement qu'une seule forme substantielle, parce que celle qui s'ajouterait à la première ne serait qu'accidentelle. Par suite, si l'on devait soutenir en ce premier sens la théorie des raisons séminales, il faudrait admettre que l'agent ne produit pas au sens propre une substance, mais ne fait que modifier ces accidents. Or, c'est là une interprétation que saint Bonaventure prend soin lui-même de rejeter explicitement. C'est alors que nous trouvons dans le texte de saint Thomas une référence à la doctrine propre de saint Bonaventure : puisque toutes les formes sont tirées de la puissance de la matière, il faut admettre que certaines d'entre elles existent dans cette matière d'une façon incomplète : Le rôle de la raison séminale serait alors de coopérer à l'action extérieure de l'agent, sans rendre en rien cette action inutile ; « la raison séminale est déjà de la forme, mais pour développer et conduire à l'acte ce qu'elle contient à l'état d'enveloppement, il faut qu'elle reçoive du dehors ce qui lui manque et que, laissée à ses propres ressources, elle demeurerait éternellement incapable de se conférer (4). » Les partisans de la doctrine des raisons séminales

(1) *In II Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2.

(2) GILSON, *ibid.*, 285.

(3) GILSON, *ibid.*, 291. Saint Bonaventure fait allusion ici à la doctrine d'Averroès. *Primo recipit formam universalem, deinde illa mediante recipit formas alias usque ad individuales*, texte cité et commenté supra, p. 186.

(4) GILSON, *op. cit.*, p. 286.

ne s'opposent donc pas entièrement à la philosophie d'Aristote, et même c'est justement sur un argument aristotélicien qu'ils veulent appuyer leur doctrine. En effet, une action à laquelle le sujet ne coopérerait pas ne serait pas une action naturelle mais violente, suivant cet axiome : *violentum est cujus principium est extra nil conferente vim passo* (1); saint Thomas lui aussi, en repoussant la notion de raison séminale, est préoccupé de savoir en quoi la matière coopère à l'action. A ses yeux, elle le fait d'une seule façon, c'est d'une façon passive. *Materia cooperat non in agendo sed inquantum est habilis ad recipiendum* (2). L'efficace de la cause seconde ne peut être absolue que si la matière elle-même est purement passive.

Ce qui sépare les deux doctrines, c'est manifestement le souci religieux dont elles sont animées. Saint Bonaventure cherche à montrer toujours un univers inachevé, parce que la gloire de Dieu se manifeste mieux lorsque l'agent rencontre des virtualités qu'il n'a pas lui-même créées, et qui sont des traces de l'action divine. Il suffit de relire le début du texte des Sentences dans saint Thomas, pour voir que sa préoccupation est bien aussi de comprendre comment l'action créée peut se concilier avec l'universelle action de Dieu. Seulement c'est en accordant aux causes secondes une efficacité complète que l'on mettra mieux en lumière la réalité de la cause divine. La raison dernière en est celle que nous voyons déjà exprimée dans la critique de Maimonide : Dieu donne aux êtres la dignité de la causalité, il ne cesse pas d'être présent et agissant dans l'action des causes secondes, de même que dans leur être. En dernière analyse, la philosophie thomiste n'est pas moins que celle de saint Bonaventure, « soucieuse de respecter les droits de Dieu ». Sa gloire resplendit dans un univers où a causalité comme l'être lui sont entièrement rapportés.

II. — La cause d'une génération, c'est donc une autre substance matérielle. En quoi consiste exactement cette action ? Une substance créée ne peut tirer une forme de la puissance de la matière qu'en transformant d'abord les accidents primitifs du composé en voie de dissolution. Nul être créé ne peut atteindre immédiatement l'intimité d'une nature, sinon en agissant d'abord sur les accidents et sur l'extérieur (3). Il est entendu que son rôle ne se borne pas là, sans quoi nous serions ramenés à l'une de ces doctrines extrinsécistes déjà critiquées. Par suite, nous trouverions peut-être déjà là une réponse au problème général que nous posons : comment comprendre l'individuation de

(1) *In II Sent.*, d. 18, q. 1, a. 2.

(2) *Ibid.*

(3) « Sicut autem vidimus in formis naturalibus quod per dispositiones accidentales materia efficitur magis vel minus disposita ad suscipiendum formas. » *In I Sent.*, d. 17, q. 1, a. 3.

telle forme par son rapport à telle matière. La matière, en effet, reçoit déjà une détermination par les accidents sur lesquels s'exerce la causalité de l'agent. On pourrait donc considérer que ces dispositions accidentelles expliquent l'individuation de la forme. C'est, en effet, une doctrine constante chez saint Thomas que l'acte et la puissance sont proportionnés l'un à l'autre, c'est-à-dire qu'un acte est tel parce qu'il est reçu dans telle puissance (1). Or c'est par l'agent que la puissance de la matière est ainsi disposée et qu'il lui convient d'être revêtue de telle forme particulière. On pourrait enfin remarquer encore que la vraie cause, ce n'est pas la cause efficiente ni formelle, mais c'est la cause finale. L'agent transforme la matière en vue de lui communiquer sa forme, de sorte que ce qui rend compte finalement des dispositions de la matière, c'est la fin (2). De toute façon l'action qui prépare la matière déterminerait exactement dans cette matière la nature de la forme et permettrait d'en comprendre l'individuation.

Mais à vrai dire, cette interprétation n'est conforme qu'en apparence seulement à la pensée thomiste. En effet, il faut faire intervenir ici une remarque, que nous ne cesserons plus de considérer, pour en chercher la signification et l'origine : c'est que les accidents ne demeurent point numériquement les mêmes dans le sujet de la corruption primitive et dans le nouveau composé qui est engendré. Leur identité ne reste que spécifique. A quelles conditions, en effet, pourrions-nous dire que la chaleur demeure la même dans l'air et dans le feu ? Il faudrait pour cela qu'il se rencontre une même forme substantielle qui demeure entièrement la même : il ne peut y avoir d'accidents communs si le sujet n'est pas lui-même commun (3). Nous

(1) « Perfectibile autem non unitur formae nisi postquam est in ipso dispositio quae facit perfectibile receptivum talis formae quia proprius actus fit in propria materia. » *De Ver.*, q. 8, a. 3. « Et ulterius ex quo materia intelligitur constituta in esse quodam substantiali, intelligi potest ut susceptiva accidentium quibus disponitur ad ulteriorem perfectionem, secundum quam materia fit propria ad ulteriorem perfectionem suscipiendam. » *De An.*, a. 9. « Condicio enim generati magis dependet ab agente quod disponit materiae et dat formam quam a materia quae a priori dispositione recedente et formam propriam amittens novam dispositionem et formam recipit ab agente. » *De Malo*, q. 4, a. 6, ad 14. C'est là, on le sait, une indication souvent reprise par Aristote : on ne peut faire une scie avec un fil de laine ; l'art de charpentier ne saurait descendre dans les flûtes. Cf. *De Anima*, I, 3, 407, b. 24. — παραπλήσιον δὲ λέγουσιν ὥσπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοῦς ἐνδύεσθαι.

(2) « In omnibus quae sunt propter finem materia determinatur secundum existentiam finis. » *De Ver.*, q. 12, a. 2. « Perfectibile autem non unitur formae nisi postquam est in ipso dispositio quae facit perfectibile receptivum talis formae quia proprius actus fit in propria potentia. » *De Ver.*, q. 8, a. 3. « Forma est finis materiae sicut et actus potentiae, *Comp. th.*, II, 9. « In generatione autem forma non habet causalitatem nisi per modum finis » *In VI Met.*, lect. 3, 1202.

(3) « Cum ergo ex aere fit ignis, oportet quod maneat idem calor specie : quia si differret specie calor ignis et calor aeris, essent octo qualitates primae et non quatuor tantum ; eadem enim ratio esset de aliis qualitatibus, quarum quaelibet in duobus elementis invenitur ; si ergo dicatur quod remaneat idem specie sed differens

retrouvons ici une nouvelle application de deux doctrines que nous connaissons déjà, celle de l'unité de la forme substantielle et celle de l'individuation des accidents par le sujet. Si donc les dispositions accidentelles sont corrompues en même temps que leur sujet, l'action de l'agent que nous venons de considérer ne suffit pas à comprendre l'individuation de la forme.

Les analyses précédentes vont tout au moins nous permettre de préciser davantage la position de notre problème. La matière, qui intervient dans l'individuation, doit être une matière déjà distinguée ; or elle ne peut l'être par les accidents, parceque, dans cette hypothèse, on reviendrait à la théorie de l'unité de la forme, et l'on confondrait génération et altération. Quel est donc le principe de la distinction de la matière ?

Pour comprendre ici, dans sa vérité historique, ce que fut le raisonnement de saint Thomas, il convient, nous semble-t-il, de le prendre de la façon suivante : Demandons-nous d'abord dans quelles conditions la fonction de la matière, dans l'individuation, nous deviendrait intelligible, nous verrons ensuite s'il se trouve que ces conditions sont réalisées en fait. La difficulté véritable provient de ceci : la matière, pour individuer la forme, devrait être déjà telle et non telle autre ; or par elle-même, et indépendamment des accidents que nous n'avons pas à considérer ici, elle est entièrement indéterminée. *Materia prout nuda consideratur se habet indifferenter ad omnes formas* (1). Quel est donc le principe qui serait susceptible de diviser la matière, de faire apparaître en elle des parties intégrantes, attribuées à tel composé et non à tel autre ? Saint Thomas nous répond que ce principe, c'est la quantité, et il reprend très souvent l'axiome aristotélicien. *Submota quantitate materia manet indivisibilis* (2). Le propre de la quantité, c'est, en effet, d'avoir des parties, de sorte que si, par hypothèse, nous pouvions la considérer comme réalisée en dehors d'un sujet, elle serait encore individué par elle-même (3). On ne peut, en effet, penser une

numero, non erit facilius conversio aeris in ignem quam aquae in ignem, quia forma ignis habebit corrumpere duas qualitates in aere sicut in aqua. Relinquitur ergo quod sit idem calor numero. Sed hoc non potest esse nisi praexistente aliqua forma substantiali, quae utrobique remanet una et conservat subjectum caloris unum : non enim potest esse accidens unum numero, nisi subjectum fuerit unum » *De Sp. creat.*, a. 3, ad 19. « Formae vero accidentales quae prius inerant disponentes ad animam corrumpuntur quidem non per se ; sed per accidens ad corruptionem subjecti, unde manent eadem specie, sed non eadem numero. » *Quodl I*, a. 6, ad 1.

(1) *De Sp. creat.*, a. 3, ad 20.

(2) On retrouvera fréquemment ce même principe par exemple. *In Boet. de Trin.*, q. 4, a. 2. q. 5, a. 3, ad 3.

(3) « Individuationis principium est quantitas dimensiva ; ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis ; divisio autem accidit substantiae ratione quantitatis, ut dicitur in primo Physicorum ; et inde ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis prin-

quantité sans penser en même temps que l'une de ses parties n'est pas l'autre ; cette distinction lui est essentielle et entre dans sa définition même : *partes extra partes*.

Or ce que nous venons de considérer ici, c'est l'essence de la quantité, sa nature abstraitement considérée. Si nous prenons maintenant la quantité dans son existence réelle, elle n'est plus qu'un accident de la substance. On ne peut donc pas soutenir, purement et simplement, que la matière est individuée par la quantité ; ce serait alors faire consister les diversités individuelles en de purs accidents, aboutir ainsi à une théorie de l'unité de la substance, et finalement au panthéisme (1). Saint Thomas indique lui-même d'une façon précise, dès le *De Ente*, la difficulté que nous signalons ici, un accident ne provient de la matière que par l'intermédiaire de la forme, et suppose donc la substance déjà constituée. *Nullum accidens consequitur materiam sine communicatione formæ* (2). Supposons pourtant, indépendamment de cette difficulté, que la quantité soit reçue dans la substance ; Elle posséderait alors une priorité par rapport aux autres accidents, la qualité, par exemple, ne peut-être reçue dans la substance que par l'intermédiaire de la quantité. Les accidents, disions-nous, ne demeurent pas numériquement identiques dans les deux composés ; il faut ajouter ici que le composé nouveau les comporte par l'intermédiaire de sa quantité (3).

C'est alors que se pose le problème le plus délicat : Comment la quantité peut-elle intervenir avant la forme d'une substantielle elle-même, au moins d'une priorité de raison, pour expliquer l'individuation de la substance ? Saint Thomas a de bonne heure admis que la solution au problème général de l'individuation devait se trouver dans l'étude des rapports de la matière à la quantité, et c'est là ce

cipium hujusmodi formis, in quantum scilicet diversae formae numero sunt in diversis partibus materiae. Unde et ipsa quantitas dimensiva secundum se habet quamdam individuationem, ita quod possumus imaginari plures lineas ejusdem speciei differentes positione, quae cadit in ratione hujus quantitatis ; convenit enim dimensionem quod sit quantitas positionem habens. » *Summa Theol.* III^a, q. 77, a. 2.

(1) C'est là une conséquence nettement marquée dans le *Traité des Salmaticenses*, consacré à l'individuation, au début du *Cursus Theologicus*. « Quia alioquin inter duo illa individua nulla esset distinctio formalis substantialis, et ita quoad substantialia formaliter considerata, eadem prorsus esset substantia individualis Judae proditoris et humanitatis Christi Domini. » *SALMATICENSES, Cursus Theologicus*, ed. Palmé, I Dubium 3, 78. Nous avons, bien entendu, consulté pour notre travail ce traité, mais d'une façon générale, nous préférons ne pas faire intervenir l'interprétation des Commentateurs qui risquerait de fausser par endroits, et accidentellement, la perspective historique dans laquelle nous nous plaçons ici.

(2) *De Ente*, cap. 6, p. 45.

(3) « Et quia primum subjectum est materia, consequens est quod omnia alia accidentia referuntur ad substantiam mediante quantitate. » *Summa Theol.* III^a, q. 77, a. 2. « Quantitas est prima dispositio corporis, ex eo quod immediate adhaeret substantiae, ut dicit Boetius » ; *Quodl.* VII, q. 4, a. 10, obj. 1.

qu'il exprime par l'expression classique : *materia quantitate signata* (1). Mais il reste à savoir en quoi consistent au juste ces rapports : comment la quantité peut elle jouer effectivement le rôle de distinction, auquel son essence, prise abstraitement, nous permet de la considérer disposée ?

On ne rencontre pas dans l'œuvre de saint Thomas un exposé explicite de cette question. Au reste, la pensée ne s'est pas immédiatement fixée. Avant d'exposer ce que nous croyons être sa théorie définitive, nous allons suivre d'abord l'évolution de cette pensée. La solution la plus simple de notre problème paraît être celle que nous rencontrons dans le *Commentaire sur les Sentences*. Les dimensions qui sont dans la matière avant la forme substantielle procèdent d'une première forme qui est la corporéité. Saint Thomas se propose de montrer dans ce texte que l'âme n'est pas matérielle, parce que le propre de la matière c'est l'extension dans l'espace. Il reste alors à savoir ce qui explique cette extension. Il répond que c'est justement la corporéité et il en donne la raison suivante : lorsqu'on considère la matière privée de toute forme, elle ne comporte aucune espèce de diversité ; de plus, ce n'est pas par des accidents qui seraient antérieurs à la forme substantielle qu'elle peut être rendue diverse ; l'accident ne précède jamais le sujet. Il faut donc admettre qu'une première, forme substantielle donne sa perfection à toute la matière. Cette forme, c'est la corporéité ; elle vient diviser la matière, et permet ainsi de comprendre que cette dernière soit susceptible de recevoir des formes diverses (2).

(1) Le terme *signata* qui joue une telle importance comme nous le verrons par la suite dans le raisonnement de saint Thomas est emprunté, comme l'a établi le P. Roland-Gosselin, au traducteur d'Avicenne. « Le sens primitif est celui de désigner, montrer, et son application première est d'exprimer cette manière indispensable d'attirer l'attention de l'esprit sur la réalité individuelle qui échappe à la définition. Il est l'équivalent de l'article démonstratif employé dans ce cas précis par Aristote, mais le sens dérivé, déterminer, détermination, par où il s'oppose lorsqu'il s'agit de l'individu à quelconque, confus, certain, est le plus employé, et le terme *signatum* devient à lui seul synonyme d'individu déterminé. De l'individu il s'étend pourtant à n'importe quelle réalité conceptuelle pour en signifier la détermination, son usage devient extrêmement large. » *Le De Ente et essentia*, op. cit., p. 59-60. Le P. ROLAND-GOSSELIN montre encore que ce terme *signatum* qui se rencontre fréquemment dans le *De Ente* apparaît pour la première fois à partir de la dist. 25 du *Commentaire* sur le premier livre des *Sentences*. Cette considération lui permet de fixer par rapport aux autres œuvres de saint Thomas, la date de publication du *De Ente et Essentia*.

(2) « Et propterea materia prima, prout consideratur nuda ab omni forma, non habet aliquam diversitatem, nec efficitur diversa per aliqua accidentia ante adventum formae substantialis, cum esse accidentale non praecedat substantiale, uni autem perfectibili debetur una perfectio, ergo oportet quod prima forma substantialis perficiat totam materiam. Sed prima forma quae recipitur in materia est corporeitas, a qua numquam denudatur ut dicit Commentator, Physic. 63. Ergo forma corporeitatis est in tota materia et materia non erit nisi in corporibus. » *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2. La même doctrine est encore présentée au *commentaire* du 2^e livre. « Secundo incorporeitas repugnat materiae ; cum enim uni perfectibili debeatur una perfectio et in materia prima non sit ulla diversitas, oportet quod omnis

Il est très remarquable qu'après cet exposé saint Thomas présente dans le commentaire du *De Trinitate* de Boèce une interprétation tout à fait différente ; il fait intervenir une tout autre notion qu'il emprunte à Averroès, c'est celle des dimensions indéterminées. « La matière devient cette matière désignée selon qu'elle est le sujet des dimensions. Mais ces dimensions peuvent être considérées à un double point de vue. En premier lieu selon leurs limites et elles trouvent leurs limites dans une mesure et une figure déterminées : de ce point de vue, ce sont des êtres parfaits qui prennent place dans le genre quantité, mais elles ne peuvent être principe de l'individualité parce que, la limite des dimensions variant fréquemment pour un même individu, il s'ensuivrait que cet individu ne reste pas toujours numériquement identique. Les dimensions peuvent être aussi considérées d'une autre manière, à savoir sans leurs limites et dans leur seule nature de dimensions, bien qu'elles ne puissent jamais exister sans une détermination quelconque, pas plus que la couleur ne peut exister en nature sans être déterminée au blanc ou au noir : de ce point de vue, elles se classent dans le genre quantité à titre d'être imparfait. Ce sont ces dimensions indéterminées qui font de la matière cette matière désignée ; celle-ci, à son tour, individualise la forme et produit la diversité numérique au sein d'une même espèce. D'où l'on voit que la matière considérée en soi n'est principe de différenciation ni selon l'espèce, ni selon le nombre. Mais de même qu'elle est principe de différenciation générique en tant que sujet d'une forme commune, de même elle est principe de différenciation numérique en tant que sujet des dimensions indéterminées (1). » Saint Thomas avait emprunté la première notion, celle de forme de corporéité, à Avicenne ; dans son nouvel exposé il suit plutôt Averroès. Par la suite, il ne parlera plus ni de forme de corporéité ni de dimensions indéterminées. Ainsi les deux doctrines d'Avicenne et d'Averroès ont pu servir l'une et l'autre à l'élaboration d'une pensée définitive qu'il nous reste à retrouver (2).

forma, ante quam non potest in ea esse ulla diversitas nec intelligi, investiat eam totam. Sed ante corporeitatem non potest intelligi aliqua diversitas, quia diversitas praesupponit partes, quae non possunt esse nisi praeintelligatur divisibilitas, quae consequitur quantitatem, quae sine corporeitate non est ; unde oportet quod tota materia sit vestita forma corporeitatis, et ideo si aliquid est incorporeum oportet esse immateriale. » *In II Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1. Cf. *Supra*, p. 191, n. 1.

(1) *In Boet. de Trin.*, q. 4, a. 2. Nous citons ce texte d'après la traduction du P. Roland-Gosselin, op. cit., p. 108. La notion de dimension indéterminée intervient encore. *In IV Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, ad. q. 3 ad. 4 et d. 12, q. 1, a. 2. Ces textes sont sans doute antérieurs.

(2) Les études du P. Roland-Gosselin nous ont été d'un grand profit dans notre analyse. Toutefois nous nous séparons de lui comme on le verra par la suite sur quelques points. Selon le P. Roland-Gosselin, saint Thomas aurait, après le commentaire sur Boèce, renoncé à la théorie avoïste des dimensions indéterminées pour revenir à la doctrine d'Avicenne ; en réalité cette doctrine n'est pas par la suite reprise exactement, puisque saint Thomas abandonne toute allusion à la théorie de la mul-

III. — Pour cela nous allons essayer de préciser d'abord la signification de la théorie diverse des deux philosophes arabes. Tout le raisonnement d'Avicenne repose, à notre sens, sur la distinction qu'il convient d'établir entre la corporéité elle-même et les dimensions. On appelle corporéité la forme qui rend la substance apte à recevoir des dimensions, mais qui ne saurait par elle-même constituer ces dimensions en acte. La corporéité n'est qu'une notion générique ; elle désigne une forme, de quelque perfection que soit cette forme, par laquelle la matière aura effectivement les dimensions déterminées (1). Que se passe-t-il donc dans le fait de la génération et de la corruption ? La substance perd les dimensions en acte qu'elle possédait dans le composé ; elle en acquiert de nouvelles, mais la corporéité en elle-même est demeurée identique à travers tout le changement. Il ne faut pas ici se fier au témoignage des sens. Les dimensions que nous voyons dans le corps en voie de corruption, le bois par exemple, et dans celui qui est engendré, ne sont pas numériquement identiques. La corporéité n'intervient donc ici que pour expliquer comment la matière est toujours susceptible d'être considérée comme étendue, quelle que soit la forme que lui communique effectivement ses dimensions (2).

Averroès va critiquer cette doctrine avicénienne avec la vivacité qu'il met d'ordinaire à reprendre son adversaire. *Libri istius viri potius faciunt a sapientia recedere quam ipsam largiantur* (3). Mais à vrai dire, sa critique procède ici d'une double méprise. Du point de vue d'Avicenne il n'y a jamais dans la matière que des dimensions déterminées, c'est-à-dire déterminées par une forme qui leur donne l'acte ; c'est pourquoi ces dimensions changent avec l'apparition d'une forme nouvelle (4). Or à cette doctrine Avicenne surajoute celle d'une forme

tiplicité des formes et qu'il pouvait être gêné par les expressions dont se servent l'un et l'autre des deux philosophes arabes. Nous avons déjà esquissé l'interprétation que nous reprenons ici dans le *Bulletin thomiste*, 1927, p. 191 sv.

(1) C'est à cette doctrine que saint Thomas fait allusion en suivant de très près le texte d'Avicenne au *De Ente*, cap. 2, p. 13-14. « Potest etiam hoc nomen corpus hoc modo accipi ut significet rem quamdan que habet talem formam ex qua tres dimensiones in ea possint designari, quicumque sit illa forma, sive ex ea possit provenire aliqua ulterior perfectio sive non ». Cf. *Supra*, p. 194, 195.

(2) « Corpus naturale est substantia, in qua possibile est intelligi lineam unam et aliam lineam secantem illam super rectos angulos, et tertiam aliam intersecantem ambas illas super rectos angulos : et ex hoc est quod huiusmodi est forma qua corpus est corpus ; et corpus non est corpus ex eo quod habet tres dimensiones designatas, quia corpus habet esse corpus constitutum ; quamvis mutantur dimensiones quae sunt in eo in effectu : quia cera aut pars aquae aliquando habet dimensiones in effectu, scilicet longitudinem et latitudinem et spissitudinem definitas suis terminis. Sed quando commutatur figura, corrumpitur unaquaque illarum dimensionum designatarum et succedunt loco illarum aliae dimensiones et extensiones, et corpus remanet in sua corporeitate nec permutatum nec corruptum. Forma autem quam assignavimus secundum quam ipsum est ejusmodi in qua possibile est intelligi has dimensiones nec est permutata nec corrupta. » *Suff. I. 2. 14 r.*

(3) *In VIII Phys.*, cap. 10, c. 78, p. 340 v.

(4) « Unde putavit Avicenna quod dispositio trium dimensionem existentium

de corporéité primitive, qui serait reçue dans toute la matière. Supposons donc que nous prenions à la lettre cette dernière expression, il en résultera que nous verrons chez Avicenne la doctrine de la multiplicité des formes substantielles, et par suite, les dimensions qui interviennent, nous l'avons vu, avec les formes diverses reçues par la matière ne seront jamais qu'accidentelles. Or, ce sont ces dimensions qui changent effectivement. S'il en est ainsi, Averroës conclut avec beaucoup de rigueur qu'il n'y a plus de véritable génération dans la nature ; nous revenons finalement à l'opinion des anciens qui ne voyaient dans la génération qu'une altération (1). A cette difficulté

in materia simpliciter, scilicet non terminatarum, est dispositio dimensionum terminatarum in ea : qua propter dixit necesse est formam primam existere in prima materia, antequam dimensiones existant in ea. Ex quo accidunt ei multa impossibilia. » *Sermo de substantia orbis*, p. 3 v. a. Ce traité ne se trouve pas dans l'édition que nous citons d'ordinaire. Nos références seront donc faites, pour ce texte, à l'édition de Venise 1550, plus connue d'ailleurs que celle dont nous disposons d'ordinaire.

(1) « Et etiam necesse est ut tres dimensiones, quae videntur inseparabiles ab ipso et eadem numero, quae dicuntur corpus, sint accidentia et unum ; quia subiectum eorum non habet nomen neque diffinitionem unam numero, non enim est subiectum habens formam substantialem ; quoniam si essent de dispositionibus substantiae, non mutaretur nomen istius subiecti, neque ejus diffinitio per mutationem alicujus dispositionis ejus *et esset tota transmutatio in accidentibus* ; et cum ita sit, est igitur unum subiectum numero non habens dispositionem substantialem, sed habens naturam recipiendi istas dispositiones substantiales ; est igitur in potentia ens omnes dispositiones substantiales et accidentales et haec dicitur prima materia et primum hyle ; etiam manifestum est quod ista materia non denuclatur a corporeitate, quoniam tunc haberet dispositionem substantialem et haberet nomen et diffinitionem. Et ex hoc patet quod qui ponit hanc materiam esse corpus peccat, et similiter qui ponit illud quod defert dimensiones subiectum habens formam in actu, ut existimat Avicenna. Et hoc quidem verificato dicamus quod generatio et corruptio aut est alteratio in substantia aut congregatio et segregatio, et quomodocumque fuerit non erit nisi ex aliquo ; et ideo antiqui conveniunt in hac propositione, et quia non intelligebant naturam istius subiecti negaverunt quidam generationem et corruptionem, et quidam posuerunt omnem transmutationem de genere alterationis, et quidam appropriavit generationem et corruptionem et congregationem ; quod autem individuum substantiae, scilicet compositum ex materia et forma fit et transmutetur, secundum totum de non esse sine aliquo deferente transmutationem, impossibile est omnino, nisi non esse individui compositi mutaretur in esse individui substantiae compositi, et morari in hoc est superfluum. » *In I Phys.*, cap. 7 c. 63, p. 29 v. « Et ista natura quia est prima materia, est unum principium commune omnibus transmutabilibus, quae alterantur in invicem, sed non est una in se ; ita quod sit substantia simplex existens in actu, neque ita quod sit aliquod compositum ex materia et forma ; nam si haberet formam propriam, nullam aliam reciperet ipsa permanente, sed statim corrumperetur, quam cito alia forma generetur, et quidquid praecedit aliquid non recipit ipsum secundum quod est in actu, sed secundum quod est in potentia. Si igitur prima materia innata est recipere omnes formas, necesse est ut sit in potentia omnes formas, et ut non habeat in sua substantia formam propriam, qua est materia, *et si esset aliquod existens in actu, id est habens formam, tunc generatio in substantia esset alteratio, et formae essent accidentia*. » Ibid., c. 69, p. 31 v. « Et similiter est de tribus dimensionibus cum prima materia, scilicet quod sunt primae formarum existentium in ea in actu, et ideo putaverunt quidam quod corporeitas est substantia. *In IV de Caelo*, c. 40, p. 271 r. « Sed qui existimant corporeitatem notificare hujus individui quiditatem et quod ipsa corporeitas constat longitudine et profunditate, appellant istas dimensiones substantias. » *Epitome Met.*, Tr. 1, p. 371 v. Ces deux derniers textes sont cités par

essentielle s'en ajoutent d'autres que nous lisons dans le *De substantia orbis*. Averroès est alors préoccupé des difficultés que ferait naître la théorie d'Avicenne pour l'interprétation de la nature des corps célestes. Si de telles formes étaient reçues, conformément à la doctrine d'Avicenne, dans des dimensions préalables, qui divisent le sujet matériel, leur vertu serait divisée en même temps que ce sujet. Or, nous voyons que les formes de ces corps célestes sont d'une vertu infinie, comme Aristote l'établit au premier livre de la Physique. Il faut donc qu'elles ne soient pas reçues dans la matière par l'intermédiaire de dimensions préalables. Ces dimensions, à leur tour, sont directement données à la matière par la forme du corps céleste, et c'est en cela que ces dernières se distinguent de celles qui sont soumises à la génération et à la corruption (1). En définitive, nous rencontrons des dimensions indéterminées dans les substances matérielles inférieures, des dimensions déterminées dans les corps célestes, mais la doctrine d'une forme de corporéité primitive telle que la soutient Avicenne devient tout à fait inutile. Cette critique, on le voit, procède de l'idée suivant laquelle la forme de corporéité est à proprement parler une forme ; elle a pour mission de donner un acte : c'est une conséquence, nous l'avons montré, que l'analyse de la pensée d'Avicenne ne nous permet pas d'accepter.

La doctrine propre d'Averroès est alors celle des dimensions indéterminées. Il faut entendre par là des dimensions qui existeraient d'une certaine façon dans la matière indépendamment de la forme, et par suite en puissance. Un texte de Roger Bacon, cité par Duhem, nous paraît exprimer très justement ce que serait leur réalité. « Si nous mettons des dimensions indéterminées dans la matière, ce n'est qu'en puissance ; en disant que les dimensions qui sont dans la matière sont indéterminées, on entend qu'avant la forme substantielle elles y sont en puissance, car il n'y a là aucune forme. On les appelle indéterminées parce que la détermination vient de la forme (2). » De là résulte cette conséquence importante que les dimensions peuvent croître ou diminuer dans la matière et ne se succèdent pas en elle comme les formes physiques. Pour reprendre l'exemple précédent, supposons que l'eau soit chauffée ; ses dimensions sont bientôt augmentées et se rapprochent ainsi de la forme de l'air, qu'elles reçoivent enfin lorsqu'elles sont suffisamment préparées. Il y a donc, au préalable, des dimensions indéterminées, c'est-à-dire des dimensions qui peuvent, tout en demeurant identiques numériquement, augmenter et diminuer jusqu'à ce qu'elles deviennent celles d'un autre composé substantiel (3).

WITTMANN, *Die Stellung des hl. Thomas zu Avencebrol*, B. G. P. M., III-3, p. 75, note 3.

(1) *Sermo de Substantia orbis*, p. 3, v. b.

(2) Cité par DUHEM, *Le système du monde*, t. 4, p. 378.

(3) « Et quia invenit omnes formas communicari in dimensionibus interminatis,

Après avoir suivi ce long débat, il n'est pas difficile d'apercevoir que les critiques d'Averroès ne portent pas véritablement contre son adversaire. Averroès ne tient aucun compte de cette idée capitale que les dimensions n'existent pas en acte dans la corporéité, et qu'elles ne demeurent pas les mêmes dans la transformation substantielle. Prenant à la lettre l'expression *forma corporeitatis*, il suppose que cette notion conduit Avicenne à soutenir la pluralité des formes, et qu'elle l'oblige à ne voir dans la génération qu'une altération. Pour éviter ces erreurs, il faut, de son point de vue, admettre que les dimensions existent indépendamment de la forme et sont ainsi indéterminées, théorie qui suppose justement l'identité numérique des dimensions, au sens où Avicenne s'efforçait de la critiquer. Ainsi l'un et l'autre posent bien un même problème : si l'individuation se fait par la matière, comment cette dernière permet-elle la distinction de la forme ? C'est pour résoudre un tel problème qu'ils sont conduits à supposer, l'un la *forma corporeitatis*, l'autre les dimensions indéterminées. Mais ne serait-il pas possible de résoudre le même problème à moins de frais et en faisant l'économie de ces deux notions ? C'est, nous allons le voir, ce qu'a pensé saint Thomas d'Aquin.

Saint Thomas accueille donc tour à tour l'une et l'autre de ces deux doctrines, et finalement il les élimine de ses derniers exposés. La première question qui se pose à nous est alors la suivante : Pourquoi a-t-il à un moment repoussé l'idée de *forma corporeitatis* (1) ? Nous sommes réduits ici à des conjectures ; saint Thomas n'a pas

scivit quod prima materia numquam denudatur a dimensionibus non terminatis, quia si denudaretur tunc corpus esset ex non corpore et dimensio ex non dimensione, et tunc formae corporales essent contrariae et succedentes sibi in hoc subjecto, sicut est dispositio de formis substantialibus. Et hoc totum convenit sensui ; videtur enim forma caliditatis agente in aquam, aquam augeri et crescere in dimensionibus et vicinari dimensionibus aeris ; cum igitur pervenit ad maximam quantitatem aquae, tunc subjectum ejus denudatur a forma aquae et quantitate dimensionum aquae propria et recipit formam aeris et quantitatem dimensionum propriarum formae aeris, et facit contrarium forma frigiditatis in aere, scilicet quod dimensiones aeris non cessant diminui donec spoliatur a sua forma et recipit formam aquae. » *Sermo de substantia orbis*, p. 3 r. b. L'interprétation que nous présentons ici sur ce point capital : les dimensions indéterminées restent les mêmes numériquement à travers la génération et la corruption, nous a été suggérée d'abord à la lecture de ce passage de CAJETAN : « Ad primum, quidam opinantur accidentia communia genito et corrupto esse eadem numero in utroque, inter quos aliqui quibusdam verbis Averrois innixi tali distinctione suam promunt imaginationem. Accidentia communia genito et corrupto habent duplicem modum essendi, terminatum et interminatum. Accidentia interminata vocantur essentias accidentium absque limitatione ad talem vel talem gradum. Accidentia terminata dicuntur essentias accidentium limitatas ad hunc vel illum gradum. Accidentia interminata ponunt eadem numero esse in genito et corrupto ; non autem terminata, unde sicut quantitas interminata communis expresse a Commentatore et eadem in omnibus ponitur : ita color interminatus communis : et idem est in aere et igne. » *Tractatus super librum de Ente et Essentia...*, cap. 7, q. 17. Ed. Venise 1588, p. 279.

(1) Les textes de saint Thomas ont été déjà cités dans le chapitre sur l'unité de la forme. Cf. supra, p. 191, n. 3 et 195.

coutume d'indiquer le progrès de sa propre pensée, mais nous pouvons présenter ici deux hypothèses. D'abord nous savons qu'il voulait exclure toute allusion à la multiplicité des formes, et même tout ce qui pourrait, en apparence, favoriser une telle doctrine. C'est pourquoi, si la notion de *corporeitas* est indispensable à sa pensée, celle de *forma corporeitatis* doit finalement être exclue. La deuxième raison qu'il ferait intervenir serait sans doute celle que l'on rencontre chez Averroès : *Tunc generatio esset alteratio et formæ essent accidentia*. Il est vrai que l'on ne rencontre dans aucun texte cette raison explicitement indiquée, mais elle correspond à un aspect tout à fait essentiel de la pensée thomiste. La lecture du *Sermo de Substantialia orlis* aura sans doute éveillé l'attention de saint Thomas sur ce point de doctrine.

Saint Thomas ne fait plus intervenir dans ces derniers écrits que les dimensions déterminées ; en effet, la théorie averroïste n'était qu'en apparence en accord avec la doctrine aristotélécienne de la matière (1). Ces dimensions ne sont-elles pas, en effet, une sorte de réalité, ou du moins de disposition, logée dans la matière antérieurement à la forme ? S'il en est ainsi, saint Thomas n'y devait bientôt plus voir, comme le dit l'apocryphe *De Natura materiæ*, que des notions qui ne correspondent pas à plus de réalité que les imaginations des mathématiciens. Enfin il y a à ses yeux une difficulté tout à fait précise : c'est que ces dimensions demeurent les mêmes à travers la génération et la corruption, et viennent ainsi s'opposer à l'un des principes essentiels de l'ontologie. Nous avons vu, en effet, que les accidents ne sauraient demeurer identiques, à moins de supposer la multiplicité des formes substantielles (2) ; sur ce point, c'est Avicenne sans doute qui permet à saint Thomas d'écarter Averroès, puisque, nous l'avons vu, c'est une doctrine constante chez Avicenne que les dimensions ne demeurent jamais un acte dans les deux composés. Pour ces diverses raisons, l'expression de dimensions indéterminées

(1) Saint Thomas indique souvent que les dimensions indéterminées peuvent varier dans chaque individu. « Quantitas determinata alicujus speciei non est determinata secundum aliquid indivisibile, sed habet aliquam latitudinem, quia in specie humana invenitur major et minor quantitas, et in eodem individuo secundum diversa tempora et in diversis ut ad sensum patet. » *In III Sent.*, d. 3, q. 5, a. 2, ad 3. « Natura autem speciei habet aliquam quantitatem quam nec excedit nec ab ea deficit absque errore, quæ tamen quantitas habet aliquos gradus latitudinis, et non est accipienda secundum unam mensuram determinatam. » *In IV Sent.*, d. 44, q. 1, a. 3, ad q. 2. C'est encore en ce sens qu'il prend cette notion dans le commentaire sur Boèce et il n'y a pas à penser que saint Thomas ait plus tard repoussé ces dimensions en ce même sens, mais il aura aperçu que dans la doctrine d'Averroès les dimensions indéterminées avaient une signification tout à fait différente, puisqu'elles obligeaient à admettre implicitement l'identité numérique des accidents dans les deux composés. Ce serait là, suivant notre hypothèse, la raison pour laquelle saint Thomas aurait négligé par la suite d'utiliser ce terme équivoque.

(2) Cf. supra, p. 235, n. 3.

ne se retrouvera plus par la suite dans l'enseignement de saint Thomas. Mais il n'est pas sûr qu'il ne reste plus rien de la terminologie averroïste employée dans le commentaire sur Boèce. Il est, en effet, une expression qui est très souvent jointe à celle des dimensions indéterminées et qui constitue avec elle un même tout : *materia individuata per dimensiones interminatas præintellectas in materia* (1). Ce terme *præintelligere* s'adapte parfaitement à la pensée averroïste, puisqu'il exprime cette idée que les dimensions ne sont pas en acte dans la matière, mais antérieures, au contraire, à toute forme. Or, cette expression se retrouve souvent par la suite.

Ainsi saint Thomas se prête tour à tour aux deux influences que nous avons distinguées, mais sa pensée définitive se dégage lentement de l'une et de l'autre. Il conservera pourtant de ces deux philosophies des éléments importants de sa propre doctrine : à Avicenne il emprunte l'idée que les dimensions, de même que tous les autres accidents en général, ne demeurent pas numériquement identiques ; à Averroès l'idée que ces dimensions ne doivent pas être rapportées à une première forme de corporéité. Nous saisissons donc toute la portée de la doctrine, en cherchant en quel sens, qui n'est plus avicennien, ni averroïste, mais thomiste, les dimensions peuvent être dites *præintellectæ in materia*.

IV. — Et d'abord il ne faut pas entendre que ces dimensions seraient des formes accidentelles, *quia tunc oporteret dicere quod materia prius perficitur per formam accidentalem quam per substantialem* (2). Il n'y a pas d'intermédiaire, en effet : ou la corporéité désigne une forme substantielle, mais celle-ci est unique, comme l'âme humaine, ou elle désigne une forme accidentelle, mais elle n'intervient pas alors dans l'individuation. Lorsqu'on examine de près les textes de saint Thomas, dans la dernière période que nous avons distinguée, ils ne peuvent très souvent s'interpréter qu'à l'aide de certains éléments au moins de l'averroïsme. Le *De Veritate* est à peine postérieur au commentaire sur Boèce ; nous y lisons l'interprétation suivante : Les dimensions sont antérieures à la matière non pas dans leur acte complet, mais dans leur acte incomplet, et ainsi elles sont premières *in via generationis*, et la forme est première *in via complementi*. A ce texte on peut rapprocher celui du *Contra Gentiles* dans lequel est rappelée cette même distinction de la génération et de l'être (3). C'est qu'en effet il reste vrai

(1) *In Boet. de Trin.*, q. 4, a. 2, ad 3.

(2) *De Sp. Creat.* a. 3.

(3) « Dimensiones præintelliguntur in materia non in actu completo ante formas naturales, sed in actu incompleto, et ideo sunt prius in via generationis, sed forma est prior in via complementi secundum hoc. » *De Ver.*, q. 5, a. 9, ad 6. « In via autem generationis dispositiones ad formam præcedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo, unde et dispositiones corporis, quibus fit proprium perfec-

de dire, après comme avant la critique d'Averroès, que les dimensions sont modifiées par l'agent et qu'une telle transformation précède la génération sans l'expliquer entièrement, puisqu'il faudra, à un certain moment, que ces accidents cèdent la place à d'autres qui sont numériquement différents. Ces dimensions nouvelles deviennent alors celles que l'agent impose à la matière du composé en voie de dissolution.

Nous sommes là à notre sens au point extrême du raisonnement de saint Thomas, et l'expression la plus précise que nous en connaissons se trouve, à notre avis, à la *Quaestio de anima* (1). Comment, demandions-nous, les dimensions peuvent-elles avant la forme être comprises dans la matière ? Saint Thomas nous répond qu'elles sont dans la matière en tant que l'agent les leur communique. La quantité qui individualise la matière, ce n'est donc pas la quantité qui est en elle en acte, c'est la quantité que l'agent va imposer à son effet. *Hujusmodi autem dispositiones praeintelliguntur formæ ut inductæ ab agente in materiam.*

Considérons, en effet, d'une façon schématique un devenir substantiel. La substance qui est du bois va devenir du feu. Il faut donc qu'un agent s'exerce sur la matière même, dont il n'atteint d'abord que les accidents, ne pouvant pénétrer jusqu'à la substance. Les dimensions de ce composé se trouvent ainsi modifiées. Gardons-nous ici de conclure avec Averroès que nous tenons ici la solution de notre problème, et pourtant c'est bien dans ce sens qu'il faut la chercher. En effet, la matière dont nous disons qu'elle est ici *actu* a par elle-même un rapport à être là, lorsqu'elle sera la matière d'un autre composé. Mais cette transformation ne se fait pas de telle sorte qu'on passerait d'une façon continue des accidents d'une substance à ceux d'une autre. Retenons bien l'axiome du Philosophe : *Non fit motus in substantia* (2). S'il en était autrement la forme ne serait pas un indivisible, la génération même ne serait qu'une altération, et Averroès qui reprochait à Avi-

tibile talis formæ, hoc modo possunt dici mediæ inter animam et corpus. » *Coni. Gent.*, II, 71. Potest tamen.

(1) « Ex hoc quod materia constituitur in esse corporeo per formas statim consequitur ut sint in ea dimensiones, per quas intelligitur materia divisibilis per diversas partes, ut sic secundum diversas sui partes possit esse susceptiva diversarum formarum ; et ulterius ex quo materia intelligitur constituta in esse quodam substantiali, intelligi potest ut susceptiva accidentium, quibus disponitur ad ulteriorum perfectionem, secundum quam materia fit propria ad ulteriorem perfectionem perficiendam. *Hujusmodi autem dispositiones praeintelliguntur formæ ut inductæ ab agente in materiam*, licet sint quaedam accidentia impropria formæ, quæ non nisi ex ipsa forma causetur in materia ; unde non praeintelliguntur in materia formæ quasi dispositiones, sed magis forma praeintelligitur eis sicut causa effectibus. » *De An.*, a. 9.

(2) « Cum esse substantiale cujuslibet rei sit in aliquo indivisibili, non potest aliqua continuitas attendi in formis substantialibus, ut motus continuus possit esse de una forma in aliam, secundum remissionem unius formæ et intensionem alterius, unde probatio Aristotelis qua probat in substantia non esse motus, quia non est ibi contrarietas est demonstrativa et non probabilis tantum, ut Commentator innuere videtur. » *In I Phys.*, lect. 3. V. t. 22, p. 503 a.

cenne d'avoir méconnu une telle vérité n'est-il pas tombé lui-même dans cette erreur ? Il a pensé que les quantités pouvaient, en augmentant et diminuant, passer d'un corps à l'autre. En réalité, il n'en est rien. Elles sont elles-mêmes modifiées dans leur acte et leur être, mais une telle modification n'apparaîtra jamais aux sens. *Generatio fit in instanti* (1). Jusqu'à un certain moment nous sommes en présence d'un composé ; la privation et la forme nouvelle apparaissent d'une façon simultanée sans aucun intervalle. Que reste-t-il du composé ancien dans le nouveau ? Sa matière, dit-on, et il faut penser ici cette matière dans la pureté de sa nature, c'est-à-dire sans la doter d'aucun acte, mais comme capable d'être seulement. Elle est cette puissance dont l'agent va tirer un acte, qui sera là et non pas ailleurs. Sans elle la forme demeurerait commune, c'est-à-dire, au sens que nous avons marqué, incomplète, inachevée. Finalement la solution de notre problème se trouverait donc dans une réflexion sur la solidarité de la cause matérielle et de la cause formelle (2). Plus particulièrement encore, ce que nous retrouvons ici, c'est une certaine conception de la matière, qui se trouve très clairement formulée à tous les moments principaux du système thomiste. Cette matière est pure puissance, et nous devons ajouter qu'elle ne comporte en elle-même ni forme de corporéité, ni dimensions indéterminées, ni à un autre point de vue aucune raison séminale.

Aucune conclusion ne nous paraît plus délibérément acceptée par

(1) « Quandoque vero terminus ad quem non est mediatus terminus a quo, sicut est in illis mutationibus, in quibus est mutatio de privatione in formam, vel e converso ut in generatione et corruptione, et illuminatione et in omnibus hujusmodi, et in istis etiam mutationibus oportet annexum esse tempus, cum constet materiam non simul esse sub forma et privatione, nec aerem esse simul sub luce et tenebris. Non autem ita quod exitus vel transitus de uno extremo in aliud fiat in tempore, sed alterum extremorum, scilicet primum quod mutatione abjicitur est conjunctum cuidam motui vel alterationi, sicut in generatione et corruptione vel motu localis solis, sicut in illuminatione et in termino illius motus est etiam terminus mutationis ; et pro tanto mutatio illa dicitur esse subito vel in instanti, quia in ultimo instanti temporis quod mesurabat motum praecedentem, acquiritur illa forma vel privatio cujus nihil prius inerat ; et in illo instanti dicitur generatum esse, non autem proprie generari, quia omne quod generatur generabatur et generabitur ut in VI Phys. probatur ; unde tales mutationes instantaneae sunt termini cujusdam motus ut in VI Phys. Commentator dicit. » *In I Sent.*, d. 37, q. 4, a. 3.

(2) « Sic ergo dicendum quod, quodcumque a materia una forma expellitur et alia inducitur, expulsio formae praecedentis est prior naturaliter in ratione causae materialis : omnis enim dispositio ad formam reducit ad causam materiale : denudatio autem materiae a forma contraria est quaedam dispositio ad formae suspensionem. Subjectum etiam, id est materia, ut dicitur in I Phys., numerabilis est : numeratur enim secundum rationem, in quantum in eo praeter subjecti substantiam invenitur privatio, quae se tenet ex parte materiae et subjecti. Sed in ratione causae formalis est prior naturaliter introductio formae quae formaliter perficit subjectum, et expellit contrarium. Et quia forma et finis in idem numero incident, forma vero et efficiens in idem specie, in quantum forma est similitudo agentis, ideo formae introductio est prior naturaliter secundum ordinem causae efficientis et finalis : et ex hoc patet, secundum praedicta, quod ordine naturae sit simpliciter prior. » *De Ver.*, q. 28, a. 7 ; cf. *Summ. Theol.* I^a II^{ae}, q. 123, a. 8.

saint Thomas. La théorie de l'individuation ne prend donc son sens que si nous mettons bien en lumière les éléments aristotéliens qu'elle comporte. Il faut prendre, nous semble-t-il, le raisonnement de saint Thomas sous son aspect critique ; ce raisonnement consiste à remonter du fait à ses conditions de possibilité. Il existe des générations substantielles, nous devons d'abord les distinguer d'une simple altération qui n'affecterait que les accidents. Il nous a semblé que le souci principal de saint Thomas, dans sa critique des doctrines opposées d'Avicenne et d'Averroès, était de sauvegarder une telle distinction. Mais par ailleurs une génération, ou tout changement en général, ne se ramènent pas à une substitution pure et simple ; il faut donc supposer, sous les deux termes du changement, un élément permanent, et qui ne soit pas constitué lui-même en acte. En définitive, la génération du composé ne peut se comprendre que si nous faisons intervenir dans notre analyse la notion aristotélicienne de matière première. C'est donc la matière qui jouera le rôle de principe d'individuation.

Il ne nous reste plus qu'à montrer comment se rejoignent ici nos analyses précédentes. L'individu comporte deux caractères : il est indivis en lui-même, et distingué de tous les autres êtres dans la même espèce. Nous avons été conduits à examiner à part les solutions au double problème qui se trouve ainsi posé. La matière intervient à deux moments différents et semble jouer deux rôles, qui, finalement, vont s'identifier. Elle est d'abord le dernier sujet, qui ne peut plus être reçu en un autre, elle vient ainsi limiter la communauté qui serait toujours celle des formes (1). La matière intervient donc ici en tant qu'elle donne à la forme l'ensemble des éléments dont celle-ci sera l'acte, et c'est par l'union de l'une et de l'autre que l'être est susceptible de l'existence. Mais il faut encore se demander comment cette matière qui de soi est commune, indivisible, peut être déterminée, devenir par suite telle matière susceptible de telle forme. La réponse de saint Thomas nous est connue : la matière n'est telle que par son rapport à telle quantité. Ainsi comprise, elle est le principe de la distinction, puisque le propre de la quantité c'est d'avoir des parties extérieures les unes aux autres : on ne peut définir une des parties de la quantité, sinon en tant qu'elle implique un rapport aux autres, qu'elle n'est pas. Or, ce rapport de la matière à la quantité, cette exigence où elle se trouve d'occuper telle position, c'est là, disions-nous, la nature exacte de la puissance, que la matière, dans un composé primitif fournit à l'agent, lorsque celui-ci la transforme en un composé nouveau. Il est donc impossible de prendre à part la puissance de la matière et sa relation à la quantité ; dire qu'elle est en puissance, c'est dire au contraire qu'elle exige telle quantité. S'il en est ainsi, la matière devient

(1) *De Sp. creat.*, a. 8, ad 4.

à la fois le principe de l'indivision de l'être, et de sa distinction par rapport à tous les autres individus.

V. — Mais pour essayer de donner tout son sens à la doctrine, il faut marquer en outre comment elle s'organise avec d'autres éléments importants du système. D'une façon générale, saint Thomas se trouve engagé dans un débat entre des thèses qui sont les unes d'inspiration « platonicienne » (au sens que nous avons constamment donné à ce terme), et d'autres, qui sont au contraire d'inspiration aristotélicienne. Sur ce problème particulier de l'individuation, comme sur tant d'autres, l'attitude qu'il adopte dépend de la portée que prennent à ses yeux ces diverses thèses. Supposons d'abord que nous devions identifier le progrès des déterminations conceptuelles avec les éléments métaphysiques des choses ; il en résulterait que nous serions en présence d'un monde de perfections formelles, dans lequel la matière ne jouerait plus à la limite aucun rôle. Mais tel n'est pas en fait le caractère de notre expérience, et c'est un principe bien souvent rappelé par saint Thomas qu'on n'atteint jamais le concret par une hiérarchie de notions abstraites. *Ex causis universalibus non consequuntur nisi formæ universales, si non sit aliquid per quod formæ individuentur. Ex formis autem universalibus congregatis, quocumque fuerint, non constituitur aliquid singulare : quia adhuc collectio illarum formarum potest intelligi in pluribus esse* (1). Le caractère propre de la forme, c'est d'être indéterminée, de telle sorte que l'on n'atteindra l'ordre de l'existence qu'à une condition : c'est que la forme devienne l'acte d'une matière. Puisque nous ne sommes pas en présence d'une forme subsistante, qui serait par là même privée de matière, intelligible et intelligente, elle n'est pas à proprement parler un acte, mais elle joue le rôle d'un acte, elle est actuation. Sa fonction propre, c'est d'unifier et de contenir. *Omne corpus divisibile est ; omnē autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes ejus* (2). Or, dirons-nous, transposant dans notre problème les expressions dont se servait M. Bergson, « toute unité est celle d'un acte, et cet acte consistant à unir, il faut bien que quelque multiplicité lui serve de matière » (3).

Le Platonisme reparaitrait à un autre moment, et d'une façon inverse. Nous avons supposé jusqu'alors que l'union des éléments formels pourrait suffire à constituer l'ordre même du réel ; dans une

(1) *De Ver.*, q. 2, a. 5. On trouvera des indications semblables chez GLOSSNER, *Das Prinzip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule*. Ein Beitrag zur philosophischen Verständnis der Materie, p. 77 (ouvrage utile, mais assez élémentaire) ; on verra aussi, pour l'ensemble du problème : ASSENMACHER, *Geschichte des Individuationsprinzips in der Scholastik*.

(2) *Cont. Gent.*, II, 65. Amplius.

(3) *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 66.

autre hypothèse, la matière serait le principe d'individuation, en ce sens qu'elle viendrait limiter, comme une réalité toute faite, la communauté des formes. En parlant de la matière, il faudrait alors entendre, comme on l'a fort bien dit, « une chose en soi, sorte de masse dont chaque substance particulière se découperait un morceau impénétrable aux autres substances, constituant ainsi son individualité (1). » Saint Thomas a connu une analyse de ce genre et ne l'a rapportée que pour l'exclure. En effet, le problème de l'individuation est tout à fait solidaire de ce que nous avons appelé la critique de l'universalité de la matière. Le « Platonisme » d'Avicébron a tendance à se représenter la matière comme un genre qui serait réalisé à part de ses espèces, ou comme un sujet à part de ses accidents. On nous indique alors comment se ferait le processus de l'individuation : *secundum merita formæ infunduntur*. Ici encore saint Thomas repousse l'imagination réaliste. A moins que nous acceptions de courir le risque d'un retour au réalisme logique d'Avicébron, le rapport véritable est ici l'inverse de ce qu'on nous présente : *neque igitur formæ ideo sunt diversæ ut competant materiis diversis, sed materiæ ideo sunt diversæ ut competant diversis formis* (2). Dans un texte de la question de *Anima*, saint Thomas s'élève jusqu'aux principes différents qui commandent ici les attitudes opposées : « Plato ponebat formas rerum per se subsistentes : et quod participatio formarum a materiis est propter materias ut perficiantur, non autem propter formas, quæ per se subsistunt ; et ideo sequebatur quod formæ darentur secundum merita earum. Sed secundum sententiam Aristotelis, formæ naturales non per se subsistunt ; unde unio formæ ad materiam non est propter materiam, sed propter formam (3). »

Or, les deux attitudes dans lesquelles nous voyons des souvenirs du Platonisme se rejoignent et se commandent finalement l'une l'autre. On suppose dans un cas que les formes suffisent à achever le réel, et dans l'autre que la matière, déjà réalisée en acte, reçoit ces formes. Mais cette dernière hypothèse ne peut se concevoir qu'à la condition d'admettre que les formes, loin d'être indéterminées, ont déjà en elles-mêmes toute la suffisance de la réalité. La tendance philosophique à réaliser la matière provient donc de l'illusion inverse, selon laquelle la forme serait déjà une chose. En réalité, l'interprétation de ces deux notions doit être solidaire, et nous voudrions faire remarquer maintenant ce qu'il y a de conditionnel, d'irréel même, dans les formules suivant lesquelles la matière vient limiter la communauté de la forme. Relisons le texte du commentaire sur Boèce, dont nous avons déjà

(1) RODIER, *Remarques sur la conception aristotélicienne de la substance*. Année philosophique 1909, p. 10.

(2) *Comp. Theol.*, I, 60. Cf. *Supra*, p. 111, 112.

(3) *De An.*, a. 8, ad 16.

tiré parti dans nos analyses précédentes (1). Saint Thomas devait abandonner par la suite, nous le savons, la théorie des dimensions indéterminées qui s'y trouve exprimée, mais nous ne tiendrons pas compte ici de ce point particulier de doctrine. La diversité numérique n'est pas une diversité générique ni spécifique, elle procède donc en un sens à la fois de la forme et de la matière. *Unde sicut diversitatem in genere vel specie facit diversitas materiæ, vel formæ absolute, ita diversitatem in numero facit hæc forma et hæc materia*. Il faut tenir compte de cette indication importante, la forme, comme la matière, doit être dite *hæc*. Mais en voici aussitôt le complément indispensable : *Nulla autem forma inquantum hujusmodi, est hæc ex seipsa*. Nous en connaissons la raison profonde, qui se trouve ici rappelée : l'intelligence est toujours capable d'attribuer une forme à plusieurs sujets ; l'ordre réel n'est que celui de ce qui est antérieurement déterminé, or ce n'est pas le cas de la substance matérielle ; la forme, suffisante pour se déterminer soi-même, n'est plus dans le domaine de la nature sensible : elle est soi-même et n'exige, dans son essence même, aucun rapport autre qu'à Dieu. Ainsi la forme des substances sensibles n'est pas une réalité que la matière limite ; loin d'être suffisante en dehors de la matière, elle serait sans elle entièrement irréaliste. *Unde forma fit per hoc quod recipitur in materia* (2). Supposons, en effet, que la forme soit l'acte de tel élément particulier, elle devient alors déterminée par là même. Mais saint Thomas ajoute ici que cette matière, pour être telle, doit être distinguée, et qu'elle l'est par ses dimensions indéterminées ; nous savons ce qu'il faut entendre dans sa pensée définitive : elle est distinguée par cela même qu'elle est puissance ; cette réalité n'est, en effet, autre chose que celle d'un rapport à la quantité et à la forme. Nous comprenons alors pourquoi la matière n'existe pas avant la forme, même pas sous l'aspect d'une multiplicité qui serait unifiée par elle ; l'impossibilité où nous nous trouvons de réaliser la matière n'est que réciproque de la même impossibilité pour ce qui concerne la forme. Saint Thomas ne fait donc, comme nous l'avons marqué, que reprendre la doctrine même d'Aristote, « ce qui est en puissance et ce qui est en acte est un seul et même être ». La doctrine thomiste, bien loin de tomber dans l'illusion d'un

(1) *In Boet. de Trin.*, q. 4, a. 2. Nous reprenons ici l'interprétation proposée par M. GILSON, *Le Thomisme*, p. 183. Note : « la matière rend possible la multiplicité de certaines formes, mais elle n'est elle-même là qu'en vue de ces formes ».

(2) Cette idée nous a paru marquée avec beaucoup de force dans les études du P. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*. Citons, par exemple, cahier I, p. 56. « Deux manières se conçoivent de lever l'indétermination d'une forme intelligible par rapport à la subsistance en soi, la parfaite détermination interne de la forme, ce qui supposerait en nous l'intuition intellectuelle d'un objet, ou bien la relation transcendentale de la forme intelligible à la quantité concrète qui nous envahit par nos sensibilités. »

réalisme naïf, n'est que le refus, toujours délibéré et ferme, de réaliser, sous la forme d'actes divers, les éléments principaux du réel.

Si l'on adopte une telle attitude, on n'est pas seulement conduit, dans la doctrine de saint Thomas, à expliquer l'individu en ce qu'il est *indivisum in se*, mais en ce qu'il est encore *ab alio distinctum*. Le problème dernier que pose la doctrine de l'individuation est celui des rapports de la matière à la quantité, et nous ne connaissons nul autre aspect de la question qui permette de mieux saisir, selon toute probabilité, ce que fut la pensée vraie de saint Thomas. C'est dans une de ces questions posées d'une façon classique par la tradition scolastique que nous aimons à aller chercher l'expression la plus juste de la pensée thomiste, bien que de telles questions puissent paraître à première vue de peu d'intérêt. Ainsi dans l'article, *ulrum alimentum transeat in veritatem humanæ naturæ* (1), saint Thomas montre que la matière n'est pas un élément d'où l'on pourrait tirer, par raréfaction ou condensation, des quantités plus grandes ou plus petites. C'est qu'à vrai dire, elle n'est pas par elle-même étendue. *Unde ex materia res quanta efficitur non per extensionem loquendo de materia, cum extensio non sit nisi ejus quod alicujus quantitalis sit, sed per ejus susceptivum*. Il est difficile de ne pas évoquer ici la formule leibnizienne : *extensionis exigentia*, bien proche de ces derniers termes, *quantitalis susceptivum* (2). La matière apporte donc non une quantité effective, mais l'exigence de la répétition des parties, à supposer, bien entendu, qu'il y ait un acte, que la forme a pour mission de donner. Il est vain ici encore de vouloir saisir une étendue effective avant de saisir l'être concret et sans l'un ou l'autre des éléments de sa structure. Mais si tel est le rôle de la matière, un individu matériel n'est tel qu'en n'étant pas tel autre; si la matière, en effet, est distincte de telle autre, c'est précisément parce qu'elle importe un rapport à la quantité qui la divise en diverses parties intégrantes. Il est donc impossible de saisir un individu en dehors de son rapport à tous les autres, non qu'il soit cet ensemble même de relations, mais parce que son essence est impliquée dans un ordre de dépendances réciproques, rendues possibles par la matière et qui définissent pour nous la nature. De telles conditions ne se rencontrent plus dans les substances séparées; chacune d'entre elles possède la perfection de sa nature; dans l'ordre des substances matérielles, au contraire, aucune d'entre elles ne peut être pensée isolément (3).

(1) *In II Sent.*, d. 30, q. 2, a. 1.

(2) « *Materia prima seu nuda, vel potentia primitiva passiva, Passivitas. — τὸ δυναμικόν, πρῶτον παθητικόν, πρῶτον ὑποκειμένον. — principium resistentie, extensionis exigentia.* » Gerhardt, II, 309.

(3) Cette interprétation pourrait être confirmée, et a même été dans une grande mesure suggérée par une précieuse note du P. MARÉCHAL, *Le Thomisme devant la Philosophie critique*, p. 172, 73. A un autre point de vue, l'analogie qui nous paraît la mieux fondée est celle que l'on pourrait établir entre cet aspect de la pensée

Ainsi comprise, la question de l'individuation correspond à une difficulté qu'il importe avant tout de situer exactement au moment où elle intervient dans la philosophie de saint Thomas. Nous proposons d'adopter, comment particulièrement adaptée à cette philosophie, l'expression de causalité réciproque de la matière et de la forme (1). Nous entendons par là, en un premier sens, que la matière et la forme jouent l'une et l'autre, à des points de vue différents, l'une comme sujet, l'autre comme cause, un rôle dans l'individuation de la substance. L'individuation suppose donc à la fois dans le système thomiste telle matière et telle forme, précisément parce que si l'on devait faire intervenir l'une ou l'autre seulement, on la réaliserait comme une chose, et l'on ne laisserait plus rien subsister de la causalité réciproque. C'est là une conclusion que saint Thomas exprime d'une façon explicite : « quia sicut partes generis et speciei sunt materia et forma, ita individui sunt hæc materia et hæc forma. Mais il ne faut pas s'en tenir là, et même à ce moment le problème propre du principe d'individuation n'est pas encore posé. En effet, ce n'est pas par soi-même que la forme devient particulière et déterminée, c'est par son rapport à sa matière, dont elle est l'acte ; *sed si quaeratur quare hæc forma differt ab illa, non erit alia ratio, nisi quia est in alia materia signata*. Il faut donc insister sur cette idée que la matière est *principe* ; en toute hypothèse, c'est elle seule qui peut jouer ce rôle capital. Nous en savons déjà la raison. D'une part, la matière est le dernier sujet, et d'autre part comportant une relation essentielle à la quantité, elle est capable de fonder une distinction de parties dont l'une n'est pas l'autre. Elle rend donc la forme à la fois incommunicable et distincte de toutes les autres.

La doctrine thomiste s'oppose donc à celles qui la précèdent dans l'histoire médiévale, dans le sens que nous avons toujours attribué à sa nouveauté : celle-ci est tout entière dans la rigueur formelle des principes. Il est exact par exemple, comme l'indique M. Gilson, que saint Thomas est d'accord avec saint Bonaventure pour affirmer que la matière individuant n'est là qu'en vue de la forme individuée, et que cette forme est vraiment particulière (2). Seulement, en affirmant que l'individuation suppose la conjonction de la matière et de la forme — *ideo est tertia positio satis plana quod individuatō consurgit ex actuali conjunctione*

thomiste et la doctrine de Spinoza, suivant laquelle les essences engagées dans la durée sont rendues possibles par leurs rapports avec les autres essences. Bien entendu, une telle *analogie* laisse subsister toutes les différences réelles entre les deux doctrines.

(1) Cette expression, souvent employée par les commentateurs, trouve son origine dans la théorie aristotélicienne des relatifs : πάντα δὲ τὰ πρὸς τι πρὸς ἀντιστρέφοντα λέγεται, ὅσον ὁ δοῦλος δεσπότης δοῦλος λέγεται, καὶ ὁ δεσπότης δούλου δεσπότης. — *Catégories*, VII, 6, b. 28. — δοκεῖ δὲ τὰ πρὸς τι ἅμα τῇ φύσει εἶναι. — *Ibid.*, 7, b. 15.

(2) La Philosophie de saint Bonaventure, p. 243.

materiæ cum forma (1). Saint Bonaventure ne se place pas aussi nettement que saint Thomas au point de vue de la réflexion sur les principes, qui supposent une option philosophique entièrement assurée et mènent à une vision d'ensemble des choses. Pour reprendre alors toutes nos conclusions, de ce dernier point de vue nous dirons que dans le thomisme la théorie de l'individuation signifie deux choses. Elle exprime d'abord l'impossibilité où se trouve le philosophe d'atteindre le réel par un progrès conceptuel ; elle marque la différence entre l'ordre idéal, inachevé, incomplet, et l'ordre de l'existence qui suppose une entière détermination. En deuxième lieu, la doctrine signifie que l'individu est dans une nature où tous les éléments sont dans un ordre d'interdépendance réciproque. En un mot, elle conduit à définir l'être concret, dans le domaine de réel où nous le considérons, précisément par les caractères qui sont propres à notre expérience. C'est ainsi que la doctrine nous conduit à une vision d'ensemble des choses ; les notions que nous avons fait intervenir sont le point de départ et le point d'aboutissement d'interprétations et d'analyses qui constituent la riche architecture de la philosophie de saint Thomas.

On sait quelles sont les critiques que l'on élève assez souvent contre une telle interprétation qui essaye de prendre à la rigueur l'expression thomiste : la matière est le principe de l'individuation. On insiste sur le désaccord qui existerait entre les éléments aristotéliens et les exigences chrétiennes de cette philosophie. Si la matière, dit-on, ne se distingue que par son extension, ou mieux par l'exigence de l'extension, elle ne joue qu'un rôle négatif, les différences viennent donc entièrement de la forme ; or ces différences sont spécifiques, de sorte que nous négligeons les originalités individuelles au nom de quelque idolâtrie de l'abstrait. La matière n'est susceptible d'apporter par elle-même aucune différence, et « matière quantifiée ne dit rien de plus que matière commune (2) », c'est-à-dire la matière, en général nécessaire pour définir même dans l'abstrait l'espèce matérielle. Une telle doctrine est grecque peut-être, aristotélienne, mais la conscience chrétienne ne saurait l'accepter. Il faut bien en particulier, lisons-nous chez **M. J. Chevalier**, que la matière comporte par elle-même une certaine intelligibilité, puisque, quelle que soit la débilité de son être, elle est une imitation du Premier Être. « Pensée par Dieu, et créée par lui pour recevoir telle-forme substantielle, la matière première des êtres sensibles est intelligible à Dieu. Elle a donc un minimum de détermination positive et propre, minimum trop faible pour qu'elle puisse subsister à part, et autrement que comme sujet d'une détermination

(1) *In II Sent.*, d. 3, a. 1, q. 3.

(2) ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, p. 127.

supérieure et dominatrice, la forme substantielle (1). » Ainsi la matière « possède en propre assez d'être pour recevoir la forme, pas assez pour subsister sans elle ». On comprendrait alors d'une façon toute nouvelle, on le voit, la doctrine de l'individuation. Ce qui vient transformer cette doctrine, ce sont les éléments chrétiens que saint Thomas ajouterait à la pensée d'Aristote : pour l'un, la matière n'est que limite et déficience ; pour l'autre, elle est, quoique imparfaite, une réalité positive déjà et intelligible, de sorte qu'on évite ainsi de « traiter l'individualité comme une infirmité (2) ».

Mais si nos analyses précédentes sont exactes, une telle interprétation nous apparaîtra infidèle à l'esprit du thomisme. Il est bien évident que la matière qu'on nous présente ici possède un acte ; elle ne peut être intelligible qu'à cette condition. Sans doute, c'est un acte incomplet et qui appelle son complément naturel dans la constitution de l'essence, la forme. Mais une telle notion n'a aucune place dans la philosophie de saint Thomas ; il suffira pour s'en convaincre de rappeler le souvenir de la critique de la multiplicité des formes : si la matière est déjà en acte, comment éviter cette multiplicité, et comment, par suite, à un autre point de vue, éviter de ramener la génération substantielle à une altération accidentelle ?

Il n'en reste pas moins que les préoccupations qui s'expriment dans cette analyse sont importantes, mais l'interprétation que nous avons présentée suffit, nous semble-t-il, à exclure des dangers bien hypothétiques. On raisonne toujours dans l'hypothèse où la matière serait une chose qui viendrait du dehors limiter une autre chose déjà constituée. Dès lors, deux attitudes sont possibles ; dans le dualisme, la matière, opaque, rebelle à l'intelligibilité s'oppose à l'action divine et à la domination de la forme ; dans la pensée chrétienne la matière, pensée par Dieu, ajoute aux déterminations spécifiques des perfections positives qui achèvent l'être concret. On peut, sans doute, raisonner ainsi, mais la vision du monde qu'on nous présente n'est plus alors ni thomiste ni aristotélicienne. Pour que la matière puisse jouer le rôle qu'on lui attribue de l'un ou l'autre point de vue, il faudrait d'abord qu'elle possède un acte à part, que la forme isolée en possède un autre, et que le concret ne soit plus qu'un assemblage. Aussi l'équivoque vient-elle de ce qu'on ne pose pas le problème de l'individuation au plan métaphysique où il se situe vraiment. Ce que le thomisme veut dire, c'est que la matière est *principe* et rien d'autre. D'où viennent donc les différences individuelles et originales de chaque être concret ? Elles sont rendues possibles par sa matière, elles pro-

(1) ROMEYER, *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain*, Arch. Phil., vol. VI, p. 23. Cf. J. CHEVALIER, *Trois conférences d'Oxford, les lettres*, 1927, p. 444 sv. *L'idée du nécessaire chez Aristote...* p. 180-181.

(2) HAMELIN, *Le système d'Aristote*, p. 407.

cèdent de sa forme, à qui seule appartient de donner l'acte. N'oublions pas que l'action de l'agent est de communiquer telle forme à telle matière. *Materia fit actu hujus rei materia et similiter forma hujus rei forma per actionem agentis, et per consequens per finem* (1). Mais par cela même que la forme est dans une matière divisée (sans aucune priorité chronologique), elle restera toujours cette forme, parce qu'elle est l'acte de cette matière. Rien n'indique donc que les diversités originales doivent s'attribuer à la matière plus qu'à la forme, elles s'attribuent à l'une et à l'autre, à l'être concret. Il faut bien voir enfin qu'avec la matière et la forme, et par leur union, nous restons encore dans le domaine de l'essence. L'être concret comporte encore des accidents, individués par la substance, et lorsque nous parlons des diversités individuelles, c'est souvent de la réalité des accidents que nous voulons parler, car, comme l'a vu Pascal, « comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut et serait injuste (2) », il en concluait qu'« on n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités ». Cette conséquence n'est point dans l'esprit de la doctrine que nous analysons, particulièrement celle de l'individuation des accidents par le sujet, mais cette vue primitive lui est, au contraire, bien accordée : une substance abstraitement prise n'est point encore située avec ses qualités dans l'ordre de l'existence. Si donc on veut saisir l'origine vraie des diversités individuelles, il faut aller jusqu'à l'existence des accidents, en comprenant bien que sous leur mobilité l'être individuel demeure ; il demeure, dirons-nous, parce qu'il a déjà telle matière et telle forme, mais l'une ou l'autre, ainsi comprise, ne sont encore que dans le plan des essences, l'existence de l'être concret les comporte l'une et l'autre, mais en unifiant par un seul acte dernier ces éléments intermédiaires. Or s'il en est ainsi, la matière joue ici encore un rôle prépondérant. Elle n'est point par elle-même une réalité qui véhiculerait des déterminations accidentelles tirées de son propre fond, et les accidents ne manifestent que l'influence des substances les unes sur les autres. Si chaque être concret est tel dans sa forme et ses qualités extérieures, c'est parce qu'il se trouve impliqué dans un système d'actions et de réactions réciproques, autrement dit dans la nature, ou bien encore, l'être est tel parce qu'il est ouvert aux influences du dehors. La matière est ainsi, en tant que sujet, le fondement philosophique des accidents, de même qu'elle est le principe d'individuation. Elle situe la forme dans l'espace ; or en tant que l'être est

(1) CONT. GENT., III-17. *Praeterea finis inter alias.*

(2) *Pensées*, fr. 323 Cf. *Supra*, p. 93, n. 2.

matériel, n'étant tel que dans son rapport aux autres, il est rattaché au reste du monde, aux autres corps et se trouve sous leur dépendance. La matière n'est donc pas de l'intelligible de l'être, du différent, mais elle est la source métaphysique de ces différences. Pour ceux des accidents, en effet qui ne sont pas des accidents spécifiques ou des propres (comme les puissances de l'âme), ils proviennent de la matière, en ce sens qu'elle en est le sujet, et plus profondément encore qu'elle est la condition de l'influence du supérieur sur l'inférieur, c'est-à-dire de la causalité.

Les analyses thomistes se situent donc sur un plan de la réflexion métaphysique, où il s'agit exclusivement de la recherche des principes ; si l'on néglige de se placer à ce point de vue, la claire ordonnance risque alors d'être entièrement déformée ; on ne serait plus en présence que d'une philosophie qui mériterait le nom de scolastique, au sens péjoratif de ce mot, et c'est aussi un principe scolastique qui expliquerait sa ruine : *corruptio optimi pessima*. Mais si l'on prend la doctrine de l'individuation dans sa rigueur formelle, il devient inutile pour la comprendre de chercher quelque dualité sous les éléments qu'elle assemble. C'est en particulier parce qu'elle est aristotélicienne que cette théorie peut être intégrée à une philosophie chrétienne. Celle-ci, en effet, exige une vision du monde où l'être possède par son acte une perfection véritable, une rigoureuse unité, de même que, par ailleurs, il s'élève à la dignité de la causalité. Ce sont là justement les conséquences auxquelles nous conduisent nos interprétations précédentes ; d'une part, il n'y a pour chaque composé qu'une seule forme substantielle, de l'autre la matière est rigoureusement en puissance, elle n'intervient dans l'individuation qu'en tant qu'elle est en rapport à telle quantité et non telle autre, c'est ce que l'on traduit par l'expression *materia quantitate signata*. En un mot, l'idée la plus générale qui se présente à notre attention c'est, en conclusion, celle de la solidarité et de la relation réciproque de la matière à la forme dans les substances matérielles. Les théories qui forment l'objet de notre exposé nous ont donc paru être en harmonie entre elles, ainsi qu'avec de nombreux éléments du système, et c'est parce que nous avons pensé pouvoir les coordonner, sans aucune hypothèse surajoutée, que nous avons cherché l'esprit de la doctrine, en nous tenant aussi près que possible des textes que nous venons de grouper.

CHAPITRE VII

Distinction de l'essence et des puissances

Potentia animae ab essentia fluit non per transmutationem, sed per quamdam resolutionem, et est simul cum anima.

Sum. Theol., I^a, q. 77, a. 7, ad 1.

I. — La relation de la matière à la forme est destinée à constituer l'essence de l'être ; or cette essence ainsi comprise peut être appelée un absolu, puisque par elle l'être se distingue de tous les autres, et se limite, pour ainsi dire, à soi-même. Mais il ne peut pas en être ainsi de l'être, pris non seulement dans son essence, mais comme dans son existence concrète ; il soutient alors des rapports avec les autres êtres concrets, ou bien il reçoit leurs influences. La thèse thomiste que nous nous proposons d'examiner maintenant consiste à dire que de telles relations s'établissent dans le concret par le moyen des puissances, et que ces puissances sont distinctes de l'essence. Cette doctrine est établie, particulièrement dans la *Prima Pars*, pour ce qui est de l'âme humaine, mais elle a une portée plus générale, et nous voyons saint Thomas en faire d'abord l'application à la nature angélique. Le principe qu'il utilise est celui que nous venons de rappeler : *Quicquid enim se extendit ad id quod est extra rem non est rei essentia* (1). Que faut-il donc penser de l'intelligence et de la volonté ? A vrai dire, il y a un cas où ces puissances pourraient être identiques à l'essence, mais c'est le cas unique de Dieu, parce que toute la réalité intelligible est comprise dans sa nature même, et que, de même, c'est sa bonté que Dieu aime, soit en lui-même, soit dans les créatures auxquelles il veut la manifester, *Nihil vult extra se nisi ratione suae bonitatis* (2). Mais dans les créatures l'intelligence et la volonté sont des puissances distinctes de l'essence ; elles comportent, en effet, une amplitude infinie ; or cet infini elles ne le trouvent pas en elles-mêmes, et c'est parce qu'elles nous portent au dehors qu'elles ne sauraient être identifiées avec les éléments

(1) *Summa Theol.* I^a, q. 44, a. 2.

(2) *Ibid.*

qui constituent l'essence même. *Inclinatio ad extrinsecum est per aliquid superadditum essentiae* (1).

Saint Thomas va s'efforcer de justifier cette conclusion par de longues analyses métaphysiques qui portent particulièrement sur le problème de l'âme. L'individualité humaine pose, dans le système thomiste, un ensemble de problèmes que nous n'avons pas abordés, parce que nous cherchons à nous en tenir simplement aux principes qui commandent les solutions particulières. Or les principes indiqués par saint Thomas pour ce qui est de l'essence et des puissances trouvent leur application dans le cas de toutes les autres substances créées ; nous trouverons donc là une dernière forme des distinctions qu'il convient d'établir entre les éléments du réel. Saint Thomas se trouve en présence de plusieurs opinions. Nous aurons à montrer comment sa doctrine propre se situe par rapport à ces diverses thèses ; l'interprétation philosophique est donc ici encore dans la dépendance de l'analyse historique. L'adversaire de saint Thomas, c'est sur ce problème l'augustinisme ; seulement cette doctrine se présente elle-même sous deux formes. Elle consisterait d'abord, pour certains docteurs, à soutenir l'identité absolue de l'âme et de ses puissances ; nous indiquerons donc, avec les critiques de cette thèse, les arguments qui justifient la distinction dans le système thomiste. L'Ecole franciscaine présente une interprétation assez différente de l'augustinisme ; on accorde, d'une part, la réalité de la distinction, mais on refuse, de l'autre, de ramener les puissances à n'être plus que des accidents, et c'est par rapport à cette interprétation que saint Thomas construit, sous son aspect positif, sa propre doctrine. Il se trouve enfin que certains systèmes établissent une véritable séparation entre l'essence et les puissances. La critique de cette thèse nous montrera comment l'unité foncière de son inspiration se retrouve dans ce nouvel aspect de la philosophie thomiste.

La première opinion que nous rapporte saint Thomas est celle qui consiste à soutenir que les puissances de l'âme ne sont pas autre chose que son essence même. En tant que l'essence est le principe des opérations sensibles ou intellectuelles, on l'appellera sens ou intellect, sans qu'on puisse trouver là une distinction réelle (2). On trouve un exposé assez précis de cette doctrine dans la *Quaestio de anima*. « Affirmant donc que l'âme est identique à ses puissances, ces philosophes veulent dire que l'âme est le principe immédiat de ses opérations ;

(1) *Summa Theol.* I^a, q. 59, a. 2.

(2) « Quidam posuerunt potentias animae non esse aliud quam ipsa ejus essentia, ita quod una et eadem essentia animae, secundum quod est principium sensitivae operationis, dicitur sensus, secundum vero quod est intellectualis operationis principium dicitur intellectus, et sic de aliis. Et ad hoc praecipue videntur moti fuisse ut Avicenna dicit, propter simplicitatem animae, quasi non compateretur tantam diversitatem quanta apparet in potentiis animae. » *De Sp. creat.*, a. 11.

ils soutiennent que par l'essence de l'âme, l'homme pense, sent et remplit ses autres fonctions ; selon la diversité de ses opérations l'âme reçoit plusieurs noms, sens en tant qu'elle est le principe de la sensation, intellect en tant qu'elle est le principe de la pensée, et ainsi des autres, comme si la chaleur du feu était désignée comme une puissance de liquéfaction, d'échauffement et de dessèchement, parce qu'elle peut produire tous ces effets (1). » L'analyse de saint Thomas s'en tient à ces remarques précises, mais brèves. Mais nous rencontrons chez saint Bonaventure des indications qui nous permettront de mieux reconnaître cette doctrine. L'âme est identique à ses puissances, et la diversité de celles-ci n'est prise que des rapports que l'âme soutient avec ses actes (2). Il s'agit alors, parmi d'autres doctrines qui peuvent être semblables, particulièrement de la pensée que l'on trouve nettement exprimée chez Guillaume d'Auvergne. Personne, nous dit-il, ne serait assez fou pour soutenir que ce qui est capable de penser, d'aimer ou de s'emporter n'est pas une substance, et une substance une. Il faut donc que ces puissances soient l'âme elle-même, ou du moins quelques-unes de ses parties ; mais nous avons déjà écarté de l'âme toute division qui ferait qu'elle a des parties. Si donc on distingue dans l'âme des puissances ou des vertus diverses, on ne considère pas l'essence elle-même, mais les rôles qu'elle peut jouer. Parmi les hommes, le même individu exerce des fonctions diverses. *Idem homo et dux et comes est, et marchio et potestas alicujus civilis et consul interdum atque senator* ; de même l'âme conservant toute son unité est une puissance pensante et voulante, et c'est la variété des opérations qu'elle accomplit qui lui fait recevoir plusieurs noms (3).

Guillaume d'Auvergne essaie d'appuyer son opinion sur les autorités les plus hautes de la théologie. *Debes autem scire quod non de ingenio meo solummodo, neque solus hoc dico, vel dixi ; aliqui enim ex majoribus et sapientioribus theologorum Christianorum hoc dixerunt et scripserunt, sicut apparere tibi potest ex inspectione librorum illorum* (4). On veut, en effet, rattacher à saint Augustin cette doctrine ; nous verrons d'ailleurs par la suite que, dans cette tradition augustinienne, la pensée franciscaine est assez différente de cette première interprétation sous sa forme extrême. Lorsqu'il examine cette doctrine, dont le représentant le

(1) *De An.*, a. 12.

(2) « Quidam enim dicere voluerunt quod potentia animae non est aliud quam ipsa relatio, vel ipsa anima relata ad actum, et hi ponunt quod omnes animae potentiae sint unum per essentiam, nec est in eis aliqua differentia, nisi solum secundum relationem ad actum alium et alium. Et hoc confirmare nituntur per Augustinum in libro de Anima et Spiritu, ubi videtur expresse dicere et sentire. » *In II Sent.*, d. 24, Pars 1, a. 2, q. 1.

(3) *De anima*, cap. 3, Pars 6. « Quod potentiae animae non sunt distinctae ab ipsa anima », p. 91 sv. Le texte que nous citons se trouve p. 92 b.

(4) *Ibid.*, 92 b.

plus net est Guillaume d'Auvergne, saint Thomas doit donc répondre d'abord aux arguments favorables que l'on veut tirer des écrits de saint Augustin. Le texte qui est le plus en accord avec l'opinion que nous venons de rapporter est pris au *De Spiritu et anima*. La diversité que l'on rencontre dans l'âme ne serait que celle de ses fonctions. *Anima secundum sui operis officium variis nuncupatur nominibus* (1). Mais à l'objection qu'on lui adresse sous cette forme, saint Thomas fait une réponse décisive. Le passage n'est pas pris dans une œuvre authentique de saint Augustin ; il se rencontre, nous dit-il d'abord, dans un traité dont l'auteur est inconnu, ou bien, précise-t-il par la suite, un traité qu'il faut attribuer à un certain cistercien (2).

Mais à côté de ces textes apocryphes, saint Thomas rencontre plusieurs passages qu'il sait être de saint Augustin lui-même, et qui viendraient, lui dit-on, s'opposer à la distinction de l'essence et des puissances. Il a groupé deux de ces passages les plus importants et les plus fréquemment cités dans une même objection de la *Prima Pars* : « Dicit enim Augustinus quod mens notitia et amor sunt substantialiter, in anima vel ut idem dicam essentialiter, et dicit quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens, una essentia (3). » Ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas la pensée de saint Augustin en elle-même, mais l'interprétation que saint Thomas en donne, interprétation que nous verrons d'ailleurs fondée sur une intelligence exacte de la pensée et sur un discernement assez sûr des points de vue par où s'opposent deux doctrines pour le fond identiques. Dans les formules que nous venons de citer on reconnaît l'expression de deux analogies augustiniennes de la Trinité. Toutes les choses créées peuvent représenter d'une certaine manière leur créateur ; ainsi toutes les substances, même matérielles, sont des *vestiges* de Dieu, mais il est réservé aux substances spirituelles d'être encore des *images*. La Trinité créatrice s'exprime dans l'âme, en ce sens que cette âme, conservant l'unité de sa nature, se connaît et s'aime elle-même. L'analogie de la Trinité doit donc être cherchée dans la nature intellectuelle de l'âme, c'est-à-dire dans le *mens*. Nous nous trouvons en présence de distinctions prises

(1) Cité par saint Thomas, *De An.*, a. 12, obj. 2. « Anima secundum sui operis officium variis nuncupatur nominibus : dicitur namque anima dum vegetat, sensus dum sentit, animus dum sapit, mens dum intelligit, ratio dum discernit, memoria dum recordatur, voluntas dum vult. Ista tamen non differunt in substantia, quemadmodum in nominibus, quoniam omnia ista sunt anima » (*De spiritu et anima*, cap. 13, in princ.).

(2) « Liber de spiritu et anima est apocryphus, cum ejus auctor ignoretur, et sunt ibi multa falsa vel improprie dicta : quia ille qui librum composuit non intellexit dicta sanctorum, a quibus accipere conatus est. » *De Sp. creat.*, a. 11, ad 2 « Liber iste de spiritu et anima non est Augustini, sed dicitur cujusdam cisterciensis fuisse, nec est multum curandum de his quae in eo dicuntur. » *De An.*, a. 12, ad 1. Cf. *In IV Sent.*, d. 44, q. 3; a. 3, ad q. 2, ad 1.

(3) *Summa Theol.* I^a, q. 77, a. 1, obj. 1.

de points de vue différents, *mens*, *notitia*, *amor*, puis *memoria*, *intelligentia*, *voluntas* (1), mais dans les deux cas, si l'on prend les textes à la lettre, les puissances ne sont pas réellement distinctes du Mens. Non seulement les termes par lesquels s'exprime l'analogie de la Trinité ne sont pas les mêmes dans les deux cas, mais encore ils ne désignent pas toujours des réalités du même genre. Dans la première Trinité, *notitia* et *amor* désignent la réalité même du mens, en tant qu'il est connu et aimé. *Sumitur hic notitia materialiter pro re nota, et similiter dicendum est de amore* (2). Tout se passe ici dans le plan de la connaissance habituelle; on ne considère pas les actes, mais la possibilité de les produire; la distinction de *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*, est prise du point de vue des actes eux-mêmes, et secondairement des puissances d'où ils procèdent; elle est donc plus facile à saisir, elle est ainsi *evidentior trinitas*. Or il est dit que 'la mémoire, l'intelligence, qu'elles sont *una mens*, de même qu'il était dit des puissances considérées dans le premier cas qu'elles sont *substantialiter in anima*. Ces expressions obligent-elles à affirmer l'identité de l'âme et des puissances, au sens où la prennent certains docteurs, et particulièrement Guillaume d'Auvergne ?

Pour répondre à ces arguments, fondés sur l'autorité de saint Augustin, saint Thomas ne va pas se contenter d'examiner à part les difficultés en présence desquelles il se trouve, mais il va poser d'une façon générale le problème de la nature du Mens et de son rapport à ses puissances (3). Que faut-il entendre par Mens ? Deux hypothèses se présentent à nous, ou bien il désignerait l'essence de l'âme seule, ou cette essence prise avec ses puissances. Dans cette dernière hypothèse, il est clair que les textes d'où l'on tire des objections n'auraient pas la signification que d'aucuns leur donnent, et c'est bien, aux yeux de saint Thomas, cette interprétation qui est la plus juste, et qui est aussi celle de saint Augustin lui-même. Seulement, pour lire le texte de près, on s'aperçoit que saint Thomas ne présente pas de la même façon ces rapports lorsqu'il veut comprendre ce qu'a pensé saint Augustin et lorsqu'il parle en son propre nom. *Vel potest dici quod mens accipitur ab Augustino secundum quod significat essentiam animæ simul cum tali potentia* (4). Dans le corps de l'article, il indiquait l'interprétation

(1) Saint Thomas remarque qu'il ne faut pas chercher une correspondance entre ces termes. « Ab Augustino et aliis sanctis imago Trinitatis in homine multipliciter assignatur: nec oportet quod una illarum assignationum alteri correspondeat, sicut patet quod Augustinus assignat imaginem Trinitatis secundum mentem notitiam et amorem, et ulterius secundum memoriam et voluntatem. Et quamvis voluntas et amor sibi, invicem correspondeant, et notitia et intelligentia, non tamen oportet quod mens correspondeat memoriae, cum mens omnia tria contineat quae in alia assignatione dicuntur. » *De Ver.*, q. 10, a. 1, ad 3.

(2) *In I Sent.*, d. 3, q. 5, a. 1 ad 1.

(3) *De Ver.*, q. 10, a. 1.

(4) *Ibid.*, ad 1.

à laquelle il s'arrête lui-même : *Et sic mens, prout est in ea imago, nominat essentiam, hoc non est nisi inquantum ab ea fluit talis potentia* (1). Les deux expressions dont se sert saint Thomas signifient donc dans les deux cas que le mens n'est pas l'essence de l'âme, mais le rapport de l'essence aux puissances n'est pas interprété de la même manière, *simul cum tali potentia, inquantum ab ea fluit talis potentia*. En réalité, deux philosophies différentes s'expriment ici : l'une est concrète, elle prend le Mens en tant qu'il désigne l'essence en même temps que la puissance, parce qu'il ne peut pas y avoir de puissance sans essence, mais le problème de la réalité de la distinction n'est ni résolu ni même posé ; l'autre doctrine est une psychologie ontologique, soucieuse de marquer les distinctions nécessaires en même temps que l'unité profonde de l'être. Il faut donc renoncer à trouver dans saint Augustin la réponse à des préoccupations qu'il n'a pas eues ; le problème de la distinction de l'âme et des puissances est une doctrine qui a un sens dans une doctrine ontologique, d'origine aristotélicienne, mais saint Augustin s'est placé dans une perspective très différente (2). Lorsqu'il parle du Mens, saint Augustin entend le sujet concret, entièrement achevé, existant, et il est clair que le Mens ainsi compris enveloppe ses puissances, mais on se contente d'affirmer le fait de leur union par l'expression *simul cum tali potentia*.

Cette interprétation va permettre à saint Thomas de répondre aux

(1) Ibid., Resp.

(2) Nous empruntons cette interprétation au P. GARDEIL, comme le montre le passage suivant : « Remarquons en terminant la différence entre cette formule, *simul cum tali potentia*, par laquelle saint Thomas suggère que l'on peut rendre l'idée de saint Augustin, et la formule que saint Thomas adopte pour son propre compte, lorsqu'il détermine le mens en tant que sujet de l'image : l'âme *in quantum ab ea nata est progredi talis potentia*. La première désigne une concrétion formée par la juxtaposition non analysée de l'essence et de la puissance, une substance pensante, quelque chose d'analogue au moi pensant des psychologues modernes ; la seconde distingue la réalité de l'essence et celle de la puissance. Le Mens y désigne l'essence de l'âme, non pas conjointement à la puissance, mais en tant que d'elle découle ou peut découler sa puissance propre (intellectuelle). Ce sont deux psychologies qui s'affrontent, l'une positive, l'autre métaphysique. » *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. I, p. 34. Cette interprétation de saint Augustin était présentée d'une façon classique dès la première génération thomiste, par exemple dans le *Correctorium Corruptorii Quare* : « Quod autem dicunt quod hujusmodi propositum est contra sententiam beati Augustini, patere potest Augustinum lucidius intelligenti non esse verum. Auctoritates istas quas adducunt de Augustino exponunt doctores, per hoc scilicet quod Augustinus non intendit dicere quod ipsae potentiae animae, in se conderatae, abstractive dicantur consubstantiales, vel esse ipsa substantia animae, sed concreatve, ut videlicet et notitia sumatur pro mente, noscente vel nota, et amor pro mente amante vel amata, ubicunque ponuntur notitia et amor ab Augustino esse, ipsa essentia animae sive ipsi consubstantiales. » *In I Sent.* a. 1, p. 414. De même DENYS LE CHARTREUX : « Adhuc autem ab auctoritatibus Augustini respondet Albertus remensis, quod Augustinus, loquitur emphance, propter expressionem majorem, vel ponit abstractum pro concreto, puta memoriam intelligentiam voluntatem, pro substantia memorante, intelligente volente. » *In I Sent.*, d. 3, q. 13, p. 223-24.

objections qu'on lui adresse. Lorsque saint Augustin nous dit que les puissances sont dans l'âme *substantialiter*, il ne faut pas entendre par là qu'elles s'identifient à l'essence, parce que dans la psychologie augustinienne on considère l'être concret, sans se préoccuper d'établir les distinctions entre les éléments qui le constituent (1). Et de même lorsqu'il nous dit que ces puissances sont *una mens*, il ne s'agit pas de l'essence pure de l'âme, mais le Mens est près, *simul cum tali potentia* (2). La même explication vaut donc dans les deux cas, et l'on ne saurait tirer de saint Augustin des arguments contre des doctrines qui se présentent, dans le thomisme, sous une perspective toute nouvelle. Mais saint Thomas ne s'en tient pas à cet aspect négatif de la question. La réponse personnelle qu'il propose est tirée de l'analyse de la notion de tout potentiel. Cette idée ne se trouve pas chez saint Augustin. « Il ne veut pas qu'on lui parle de tout et de parties, quand il s'agit de comparer le Mens à la connaissance et à l'amour de soi. *Fortassis ergo mens totum est*, se demande-t-il, et il répond négativement. Mais on voit par les exemples qu'il donne qu'il n'a en vue que le tout intégral, comme le corps entier vis-à-vis de la tête, ou encore un mélange d'eau et de vin (3). » Mais il ne s'agit là que d'un tout intégral, et non de ce que saint Thomas appellera un tout potentiel. « Comme plusieurs le disent, cette expression se vérifie selon le mode sous lequel le tout potentiel s'attribue de ses parties, c'est l'intermédiaire entre le tout universel et le tout intégral. Le tout universel est présent à chaque partie selon toute son essence et sa vertu, comme animal à homme et à cheval. Le tout intégral n'est dans chaque partie, ni selon toute son essence, ni selon

(1) Saint Thomas répond dans la *Prima pars*, d'une façon générale, aux deux arguments : « Augustinus loquitur de mente secundum quod noscit se et amat se. Sic ergo notitia et amor, in quantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in anima ; quia ipsa substantia vel essentia animae cognoscitur et amatur. Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quod sunt una vita, una mens, una essentia. » *Summ. Theol.*, I^a, q. 77, a. 1, ad 1. On trouve ailleurs des réponses à chacun des textes cités. Ainsi : « Quicquid dicatur de potentis animae, tamen nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animae sint ipsa ejus essentia. Manifestum autem est quod notitia et amor, de quibus ibi Augustinus loquitur, non nominant potentias, sed actus aut habitus ; unde non intendit Augustinus dicere, quod notitia et amor sint ipsa essentia animae, sed quod insint ei substantialiter vel essentialiter. Ad cujus intellectum sciendum est, quod Augustinus ibi loquitur de mente, secundum quod novit se et amat se. Sic igitur notitia et amor possunt comparari ad mentem aut sicut ad amantem et cognoscentem, aut sicut ad amatam et cognitam ; et hoc secundo modo loquitur hic Augustinus : ea enim ratione dicit notitiam et amorem substantialiter vel essentialiter in mente vel in anima existere, quia mens amat ipsam essentiam vel substantiam novit. Unde postea lib. IX, cap 4 subdit : quomodo illa tria non sint ejusdem essentiae non video, dum mens ipsa se amet atque ipsa se noverit. » *De Sp. Creat.*, a. 11, ad 1.

(2) « Unde in eodem libro dicitur quod omnes potentiae sunt una anima, proprietate quidem diversae, sed potentia una ; et est similis modus dicendi, sicut si diceretur, quod calidum lucidum et leve sunt unus ignis. » *De An.*, a. 12, ad 1.

(3) GARDEIL, op. cit., p. 38. Le passage de saint Augustin auquel il est fait allusion est pris au *De Trin.*, IX, n° 7.

toute sa vertu, et par suite il n'est en aucune façon attribué de ces parties prises à part, mais en un certain sens, quoique impropre, il s'attribue de toutes les parties ensemble, comme si nous disions que le mur, le toits et les fondements sont la maison. Le tout potentiel est présent à chacune de ses parties selon toute son essence, mais non selon toute sa vertu. C'est pourquoi il peut en quelque façon être attribué de chaque partie, mais non pas aussi proprement que le tout universel. C'est en ce sens que saint Augustin dit : la mémoire, l'intelligence et la volonté sont une même essence de l'âme (1). »

II. — En répondant ainsi à quelques-unes des principales objections qu'on lui adresse, saint Thomas élimine la théorie qui veut prendre à la lettre les textes augustinien, et dont le représentant le plus net est Guillaume d'Auvergne. Il nous reste à voir maintenant comment il veut fonder la doctrine qu'il va soutenir, pour son propre compte, celle de la distinction de l'essence et des puissances. La question a été reprise plusieurs fois, dans le *Commentaire sur les Sentences*, la *Prima Pars*, le *De anima* et le *De Spiritualibus creaturis* (2). On peut, nous semble-t-il, ramener à deux les arguments présentés : l'un se tire de l'opposition des notions de puissance et d'acte, l'autre de la nature de l'action et des conditions de son efficacité.

Il faut toujours juger des puissances par l'intermédiaire des actes auxquels elles sont ordonnées, puisque la puissance ne peut être saisie en dehors de ce rapport qui lui est essentiel. *Potentia enim ad actum dicitur correlative* (3). Or l'acte auquel l'essence est ordonnée, c'est l'être ; la puissance, par contre, est ordonnée à l'opération. Nous ne pourrions donc considérer l'essence et l'acte comme identiques qu'à une condition, c'est que l'opération et l'être le soient aussi. Cette identité se réalise bien dans un cas, mais dans le cas unique de Dieu, qui agit par son être même. Il n'en va plus de même pour l'âme, sans quoi nous verrions que l'acte accompagne toujours l'être, *semper habens animam actu haberet opera vitæ* (4). Il faut donc distinguer ici ce que nous appellerons, à la suite d'Avicenne, l'acte premier et l'acte second, c'est-à-dire l'être et l'opération (5). L'âme joue le rôle d'acte, au premier sens, puisqu'elle est la forme du corps, mais elle n'est pas agis-

(1) *Summ. Theol.*, I^a, q. 77, a. 1, ad 1.

(2) *Summa Theol.* I^a, q. 77, a. 1. *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2. *De An.*, a. 12. *De Sp. creat.*, a. 11.

(3) *De An.*, a. 12, sub fine.

(4) *Summa Theol.* I^a, q. 77, a. 1.

(5) « Actus autem et duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei: actus autem secundus est operatio. » *Summa Theol.* I^a, q. 48, a. 5. « Ad hujus quaestionis evidentiam sciendum quod potentia dicitur ab actu: actus autem est duplex: scilicet primus qui est forma, et secundus qui est operatio. » *De Pot.*, q. 1, a. 1. « Bonum autem quamdam perfectionem designat. Perfectio autem est

sante par cela même qui fait qu'elle est en acte ; c'est dire que les puissances ne sont pas identiques à l'essence. Ce serait même, ajoute finalement saint Thomas, identifier l'une à l'autre ces deux notions de puissance et d'acte, et aboutir ainsi à une contradiction, que de soutenir la thèse que nous critiquons. *Nihil enim est in potentia secundum actum in quantum est actus* (1). Ajoutons que l'essence est une, étant en rapport à l'acte unique qui est l'existence, tandis que les puissances doivent être aussi diverses que les actes, et finalement que les objets auxquels elles s'ordonnent essentiellement (2).

C'est aux arguments que nous venons de présenter que se rattache, dans un ordre de dépendance logique, une objection qui se présente à l'esprit de saint Thomas, et qui est tirée de l'analogie de la matière et de l'âme. *Praeterea. Anima est nobilior quam materia prima, sed materia prima est sua potentia, ergo multo magis anima* (3). C'est là une objection classique, d'origine très ancienne, et que l'on trouvait déjà chez Alexandre de Hales et chez saint Bonaventure (4). La réponse de saint Thomas a varié sur ce point depuis le *Commentaire sur les Sentences*. La première attitude consistait à dire que la matière n'est pas à proprement parler sa puissance même, parce que dans cette hypothèse il faudrait ramener l'être de la matière à la relation à la forme (5). Mais la réponse change dans la *Quaestio de anima*. L'âme est en puissance aux formes intelligibles, mais sa puissance n'est pas son essence, pas plus que la puissance à la statue qui est dans l'airain n'est l'essence de l'airain,

duplex : scilicet prima quae est forma vel habitus et secunda quae est operatio. » *De Malo*, q. 1, a. 4. « Duplex est actus formae, unus qui est operatio, ut calefacere qui est actus secundus, et talis actus formae supposito attribuitur. Alius vero actus formae est materiae informatio, quae est actus primus, sicut vivificare corpus est actus animae, et talis actus formae supposito non attribuitur. » *De Ver.*, q. 27, a. 3, ad. 25.

(1) *Summa Theol.* ibid. Saint Thomas note encore un autre aspect de cette opposition : « essentia ipsius animae est etiam principium operandi sed mediante virtute, principium autem essendi immediate, quia esse non est accidens. » *In I Sent.*, d. 3, q. 5, a. 1, ad 2.

(2) *Summa Theol.* I^a q. 77, a. 2.

(3) *Summa Theol.* I^a q. 77, a. 1.

(4) « Item sicut materia prima possibilis est ad susceptionem omnium formarum naturalium, sic anima habet potentiam ad susceptionem omnium specierum, sed materia prima est sua potentia quae est susceptiva omnium formarum naturalium ; ergo potentia susceptiva specierum intelligibilium est ipsa anima, ergo anima est suae potentiae. » ALEXANDRI DE HALES, *Summa Theologica*, II Inq. 4, tr. 1, sect. 2, q. 1, n^o 349, p. 424. « Sicut materia prima est omnia nata recipere per virtutem, sic anima secundum similitudinem. Sed potentia materiae primae respectu formarum suscipiendarum non differt per essentiam ab ipsa. Ergo similiter videtur quod potentiae animae. Probatio minoris, si enim per essentiam differret, aut esset substantia aut accidens, non accidens quia antecedit omnem formam et omne accidens. Si substantia, aut ergo materia aut formae praeterea si differret, illius esset materia capax. » S. BONAVENTURAE *In I Sent.*, d. 3, pars 2, a. 1, q. 3, obj. 4.

(5) « Si per potentiam passivam intelligatur relatio vel ordo materiae ad formam, tunc materia non est sua potentia, quia essentia materiae non est relatio. » *In I Sent.*, d. 3, q. 4, a. 2. ad 4.

parce que dans ces deux cas nous sommes en présence d'un acte accidentel. Il est manifeste que dans ce texte la matière est prise comme matière seconde, en rapport à une forme imposée par l'art, non par la nature. Mais ne faut-il pas dire finalement que la matière première est sa puissance même ? Saint Thomas le reconnaît dans la *Prima pars*, et il arrive à identifier absolument ce qu'il avait distingué au début, l'essence de la matière et sa puissance (1). Mais, encore qu'on puisse rapprocher d'une certaine façon l'âme et la matière, l'identité de l'essence et de la puissance, accordée finalement dans le cas de la matière, ne se vérifie plus dans le cas de l'âme. C'est, en effet, à l'acte que la matière est en puissance par son essence même, tandis que l'âme est en puissance à l'acte second, c'est-à-dire à l'opération (2). Ainsi la matière peut être pure puissance, puisque son essence ne comporte aucun acte, tandis que l'âme est déjà un acte, et par suite ce n'est pas sous l'aspect même où elle est un acte qu'elle peut être puissance. On voit donc que le principe qui dirige saint Thomas est encore celui que nous indiquions plus haut : « *Nihil enim est in potentia secundum actum in quantum est actus.* »

A côté de ces réflexions sur les rapports de la puissance et de l'acte, on trouvera chez saint Thomas un deuxième groupe d'arguments, dont le point de départ se trouve dans l'analyse de l'action. De là on essaye de remonter à la nature des puissances qui sont les principes de ces actes. L'expression la plus claire de ces nouveaux arguments se trouve dans l'article de la *Quaestio de Anima* consacré à notre problème, mais d'autres textes moins importants nous fourniront, chemin faisant, des indications complémentaires. Les puissances de l'âme sont multiples, et il n'entre pas directement dans notre sujet d'en préciser la nature, mais il convient de rappeler tout au moins la distinction entre des puissances actives et passives (3); nous allons voir que dans les deux cas nous serons conduit à les distinguer de l'essence. Considérons d'abord le cas des puissances passives. L'action d'un agent naturel s'exerce toujours, nous le savons, sur la matière qu'elle transforme.

(1) « *Ipsa anima est in potentia ad ipsas formas intelligibiles, sed ipsa potentia non est essentia animae, sicut nec potentia ad statuam quae est in aere est essentia aeris; esse enim actu et potentia non sunt de essentia rei, quoniam actus non est essentialis.* » *De An.*, a. 12, ad 11.

(2) « *Actus ad quem materia prima est in potentia est substantialis forma; et ideo potentia materiae non est aliud quam ejus essentia.* » *Summa Theol.* I^a, q. 77, a. 1, ad 2.

(3) « *Non enim distinguitur potentia activa a passiva ex hoc quod habet operationem: quia cum cujuslibet potentiae animae tam activae quam passivae est operatio aliqua, quaelibet potentia animae esset activa. Cognoscitur autem eorum distinctio per comparisonem potentiae ad objectum. Si autem objectum se habeat ad potentiam ut patiens et transmutatum, sic erit potentia activa, si autem e converso se habet ut agens et motum sic erit potentia passiva.* » *De Ver.*, q. 16, a. 1, ad 13.

Il appartient à Dieu seul de produire directement la substance même, puisque sa causalité porte sur l'être. Cette transformation de la matière par des agents naturels commence par être accidentelle ; dès lors, le principe, qui doit être en accord avec la nature de l'action produite, doit être une forme accidentelle (1). Il est vrai que dans le cas de la génération des substances, l'agent communique sa forme substantielle, et les formes accidentelles n'agissent que d'une façon instrumentale. Pourtant dans ce cas, comme dans le précédent, la forme substantielle n'agit pas directement, et c'est de cette analyse que saint Thomas dégage la conclusion qui nous intéresse ici : les puissances d'où procèdent les actes sont distinctes de l'essence. Pour ce qui est maintenant des puissances passives, il faut dire, d'une façon générale, que celles qui sont en rapport à un acte substantiel sont dans le genre de la substance, et celles qui sont en rapport à un acte accidentel sont dans le genre de l'accident. Les puissances de l'âme rentrent dans ce dernier genre, ainsi la puissance sensible, ou encore l'intellect possible (2). Concluons donc que l'essence de l'âme n'est pas le principe immédiat de ses opérations, mais elle agit par l'intermédiaire de ses principes accidentels, ainsi les puissances de l'âme ne sont pas son essence même, mais ses propriétés (3). Cette conclusion, on le voit, n'est pas isolée dans le système, mais, pour l'établir, nous avons été amenés à faire intervenir l'analyse de la génération substantielle, qui justifiait encore à nos yeux, dans un précédent chapitre, la doctrine de l'individuation.

(1) « Quia enim agens naturale in generatione agit transmutando materiam ad formam, quod quidem fit secundum quod materia primo disponitur ad formam, et tandem consequitur formam, secundum quod generatio est terminus alterationis necesse est quod ex parte agentis id quod immediate agit sit forma accidentalis correspondens dispositioni materiae ; sed oportet ut forma accidentalis agat in virtute formae substantialis, quasi instrumentum ejus ; alias non induceret agendo formam substantialem ; et propter hoc in elementis non apparent aliqua principia actionum, nisi qualitates activae et passivae, quae tamen agunt in virtute formarum substantialium, et propter hoc earum actio non solum terminatur ad dispositiones accidentales, sed etiam ad formas substantiales. (Nam et in artificialibus actio instrumenti terminatur ad formam intentam ab artifice. Si vero est aliquod agens, quod directe et immediate sua actione producat substantiam, sicut nos dicimus de Deo, qui creando producit rerum substantias, et sicut Avicenna dicit de intelligentia agente, a qua secundum ipsum fluunt formae substantiales in istis inferioribus ; hujus modi agens agit per suam essentiam ; et sic non erit in eo aliud potentia activa et ejus essentia. » *De An.*, a. 12. Nous trouvons la même doctrine : *I^a*, q. 77, a. 1, ad 4. « Hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet a forma substantiali, et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc Philosophus dicit quod id quo intelligimus et sentimus est anima. »

(2) « Sed potentiae sensitivae omnes sunt passivae, quia per sensibilia objecta moventur et fiunt in actu. Circa intellectum vero aliqua potentia est activa, aliqua passiva, eo quod per intellectum intelligibile in potentia fit intelligibile actu, quod est intellectus agentis, et sic intellectus agens est potentia activa, ipsum etiam intelligibile in actu facit intellectum in potentia esse intellectum in actu et sic intellectus possibilis erit potentia passiva. » *De Ver.*, q. 16, a. 1, ad 3.

(3) *De An.*, *ibid.*

III. — Mais il ne suffit pas de montrer que les puissances de l'âme ne s'identifient pas avec l'essence ; ce n'est là, en effet, que l'aspect négatif de la question ; il faut montrer en quoi elles consistent finalement. La doctrine thomiste consiste à soutenir, malgré les objections diverses qu'on lui oppose, que les puissances ne sont que des accidents. Saint Thomas ne mentionne que d'une façon indirecte les adversaires qu'il devait ici rencontrer : « Relinquitur ergo quod potentia animae non sunt ipsa ejus essentia. Quod quidam concedentes dicunt quod nec etiam sunt animae accidentis, sed sunt ejus proprietates essentiales seu naturales (1) ». Il n'est pas difficile de reconnaître dans cette doctrine celle de l'Ecole franciscaine, celle d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure.

On rattache d'ordinaire la théorie de saint Bonaventure à l'inspiration de l'augustinisme, mais il faut bien remarquer que pour lui les rapports de l'essence et des puissances se présenteront d'une tout autre façon que chez Guillaume d'Auvergne, par exemple. Il a le souci de distinguer d'abord, avant d'unir d'une certaine façon les puissances et l'âme. Nous le voyons en particulier utiliser l'argument que nous avons rencontré déjà dans le thomisme : c'est en Dieu seul que l'*esse et operari* peuvent être considérés comme identiques (2). Il se range lui-même parmi les docteurs qui soutiennent que les puissances ne sont pas des accidents, mais se ramènent à l'essence par réduction. « Tertii sunt qui dicunt quod potentiae animae nec adeo sunt idem ipsi animae, sicut sunt ejus principia intrinseca et essentialia, nec adeo diversae, ut cadant, in aliud genus sicut accidentia, sed sunt in genere substantiae per reductionem (3). » L'essentiel de la théorie est exprimée par le terme *reductio* ; saint Bonaventure en fait très fréquemment usage, et pour l'appliquer à des cas fort différents ; mais quel que soit le cas auquel il l'applique, réduire signifie toujours pour lui : assigner

(1) *De Sp. Creat.*, a. 11.

(2) « Ad illud quod objicitur quod idem est principium essendi et operandi, dicendum quod verum est de principio remoto, sed de proximo est impossibile. Nam si idem omnino esset principium proximum, tunc idem esset in re esse et operari. » *In II Sent.*, d. 14, p. 1, a. 2, q. 1, ad 3.

(3) *In II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1. Voici la suite de ce texte : « Et isti dicunt quod, cum potentiae simpliciter non dicant aliam essentiam quam substantiam animae, quod non sic differunt essentialiter ipsae potentiae, quod sint diversae essentiae. Et iterum, cum non sint omnino idem cum animae essentia, dicunt quod non sunt omnino idem per essentiam, et ideo, quasi medium tenentes inter utramque opinionem, dicunt quaedam animae potentias sic differe ad invicem ut nullo modo dici possint una potentia, nec tamen concedunt eas simpliciter diversificari secundum essentiam, ita ut dicantur diversae essentiae, sed differre essentialiter in genere potentiae, ita ut dicantur diversae potentiae, sive diversa instrumenta ejusdem substantiae. Quaelibet autem dictarum positionum habet suos defensores, nec est facile rationibus cogentibus eorum aliquam improbare ; quia tamen haec positio ultima dicta concordat viae communi et auctoritatibus tractatorum, et magis sobria est et rationi consona, ideo juxta hanc tertiam positionem ad propositam quaestionem respondendum. »

le genre de substances sous lequel vient se ranger un être qui n'est pas lui-même une substance (1) ». Ainsi, dit saint Bonaventure, une chose n'est pas identique à son image, et pourtant on dira que l'image est dans le même genre par réduction. Puisqu'elle procède de la chose, l'image en diffère, mais elle ne se range pas dans un autre genre que l'original. Nous allons voir comment ces notions s'appliquent au problème des puissances de l'âme. Il faut distinguer plusieurs modes suivant lesquels la puissance peut procéder de la substance. En premier lieu, la puissance procède de l'essence à la façon d'un accident, comme la puissance de chauffer. Le feu ne peut chauffer sans la chaleur, et cette puissance n'est pas d'un autre genre que la qualité, qui est ici un accident. Mais il est des puissances d'une tout autre nature ; elles procèdent immédiatement de la substance, ainsi la puissance d'engendrer, qui se réduit ainsi à la substance comme une différence substantielle. Or les puissances de l'âme présentent les mêmes caractères, sinon dans tous les cas, du moins si nous considérons les trois fonctions, *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*, qui nous permettent de saisir l'âme elle-même, indépendamment de toute réalité accidentelle (2).

Saint Thomas devait repousser cette interprétation et ramener les puissances à n'être que des accidents. En effet, si l'on examine de près les arguments présentés par saint Bonaventure, on s'aperçoit qu'ils procèdent d'une philosophie bien différente de celle qui s'exprime dans le thomisme. Cette opposition se manifeste pour le problème de l'âme et pour le problème de la génération substantielle. Dans la doctrine de saint Bonaventure, l'âme qui est une substance se connaît et s'aime elle-même ; elle est présentée à elle-même comme un intelligible à une intelligence ; une telle interprétation sera toujours un des traits particuliers de l'augustinisme qui « conserve de son origine le respect de la spontanéité de l'entendement (3) ». Puisque l'âme peut se saisir elle-même, indépendamment de ses accidents, les puissances d'intelligence et de volonté ne devront pas être considérées elles-mêmes comme

(1) GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 331.

(2) « Nam uno modo convenit nominare potentias animae, secundum primum modum, ut dicunt facilitatem, quae dicit modum potentiae existendi in subjecto, sicut ingeniositas et tarditas, et haec quidem sunt in secunda specie qualitatis. Alio modo convenit potentias nominare, prout dicunt ordinem substantiae ad actum, qui est mediante aliqua proprietate accidentali, ut potentia syllogisandi, quae est in anima cum habet actum syllogisandi, ut in prima specie qualitatis. Contingit iterum nominare potentias animae, ut immediate egrediuntur a substantia, ut haec tria, memoriam, intelligentiam et voluntatem, et hoc patet. Quia omni accidente circumscripto, intellecto quod anima sit substantia spiritualis, hoc ipso quod est sibi praesens et sibi conjuncta, habet potentiam ad memorandum et intelligendum se. Unde istae potentiae animae sunt substantiales et sunt in eodem genere per reductionem in quo est anima. Attamen quoniam egrediuntur ab anima, potentia enim habet per modum egredientis, non sunt omnino idem per essentiam, nec tamen adeo differunt, sed sunt in eodem genere per reductionem. » *In II Sent.*, ibid.

(3) GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 349.

des accidents. Or c'est là une conséquence qui n'est pas admise dans le thomisme. L'âme se connaît elle-même, sans doute, mais elle se connaît seulement par ses actes, et c'est pour cela que les puissances ne peuvent être identifiées ni même ramenées « par réduction » à l'essence même de l'âme. Sur le problème de la génération substantielle enfin, les deux doctrines ne s'opposent pas moins nettement. Dans la philosophie de saint Thomas, la substance ne peut agir qu'en transformant la matière, en modifiant les accidents. *Materia primo disponitur ad formam et tandem consequitur formam* (1). Elle agit donc par des puissances qui sont elles-mêmes des accidents. La génération s'explique alors parce que les puissances n'agissent que comme des causes instrumentales, et par la vertu de la forme substantielle. Les choses se présentent d'une tout autre façon du point de vue de saint Bonaventure. La forme préexiste déjà d'une certaine façon, avant l'action de l'agent, sous l'aspect d'une raison séminale dans la matière. Par suite, il ne s'agit plus de comprendre ce que serait une action qui disposerait la matière à recevoir finalement la forme, mais il s'agit de comprendre ce que doit être cette action pour donner la réalité d'une forme substantielle complète à ce qui n'est primitivement qu'une raison séminale. Saint Bonaventure est alors conduit à supposer cette action, en grande partie inexplicable d'ailleurs, suivant laquelle l'agent communique à la matière quelque chose de soi-même, c'est-à-dire qu'étant une substance il mènera la raison séminale à son achèvement véritable. La génération procède de l'agent en ce sens que celui-ci donne une nature substantielle à une réalité qui ne la comportait pas, et c'est pourquoi il doit insister dans son raisonnement sur cette idée que l'action procède de la substance, ou du moins se ramène à elle (2).

Saint Thomas ne se trouvait pas engagé par les doctrines qui rejoignent cette question à une interprétation semblable. Il ira donc jusqu'à dire que si les puissances ne sont pas l'essence de l'âme, elles se ramènent à des accidents. Pourtant, il ne se sent pas aussi éloigné de l'opinion de saint Bonaventure qu'il l'était de celle de Guillaume d'Auvergne. « Quod quidam concedentes dicunt quod nec etiam sunt animæ accidentis, sed sunt ejus proprietates seu naturales. Quæ quidem opinio uno modo intellecta potest sustineri, alio vero modo est impossi-

(1) *De An.*, a. 12.

(2) « Agens naturale agit influendo et impertiendo aliquid sui, quo mediante perficit illud quod erat in materia. Et illud quod influunt a parte agentis fit aliquid de completo esse ipsius producti, et ideo necesse est quod materia det aliquid novi, quantum ad modum essendi substantialem, qui est esse in actu. » *In II Sent.*, ibid. « La raison séminale est déjà de la nature de la forme, mais pour développer et conduire à l'acte ce qu'elle contient à l'état d'enveloppement, il faut qu'elle reçoive du dehors ce qui lui manque, et que, laissée à ses propres ressources, elle demeurerait éternellement incapable de se conférer. » GILSON, *La Philosophie de saint Bonaventure*, p. 286.

bilis (1). » Il faut, en effet, distinguer deux sens de l'accident, et c'est en l'un de ces sens seulement qu'on dira que les puissances sont des accidents. En premier lieu, l'accident se distingue de la substance, et désigne les catégories dont celle-ci est le sujet. Il ne peut donc y avoir aucun intermédiaire entre la substance et l'accident ainsi compris, mais ces deux catégories divisent l'être en tant que tel, par affirmation et négation ; le propre de la substance, par opposition à l'accident, c'est de ne pas être en un sujet. Les puissances de l'âme que nous ne pouvons identifier avec la substance seront donc des accidents. Mais on peut prendre l'accident en un autre sens, en tant qu'il désigne l'un des prédicaments. Il ne désigne plus alors les neuf catégories qui s'opposent à la substance, mais le rapport de l'accident au sujet dans la proposition. Il peut, dès lors, y avoir quelque chose d'intermédiaire entre la substance et l'accident ainsi entendu, c'est-à-dire entre l'attribut accidentel et l'attribut substantiel, c'est ce que nous appellerons le propre (2). De même que l'attribut essentiel, le propre est causé par les principes de l'espèce, et c'est pourquoi en définissant l'espèce on fait intervenir aussi les propres. Mais le propre a ceci de commun avec l'attribut accidentel qu'il n'est pas l'essence, ni une partie de l'essence. Il est quelque chose d'autre. Il se distingue toutefois du prédicat accidentel parce que ce dernier n'est pas causé par les principes de l'espèce, mais il lui est ajouté du dehors. C'est finalement aux accidents propres que saint Thomas ramène les puissances de l'âme. On peut donc dire, en ce sens, qu'elles sont intermédiaires entre l'essence et l'accident, ce sont des propriétés naturelles qui suivent l'essence de l'âme ; seulement il reste acquis que les puissances sont des accidents, au premier sens que nous avons donné à ce mot, parce qu'il n'y a pas dans cette acception d'intermédiaire entre la substance et l'accident (3).

En même temps qu'il critique la théorie bonaventurienne, saint Thomas élabore donc, sous l'un de ses aspects les plus importants, sa propre doctrine. Mais elle ne peut être entièrement établie que si elle arrive à se justifier d'une nouvelle objection qu'on lui adresse. L'âme, forme pure, ne saurait, dit-on, être le sujet des accidents, et nous retrouvons ici encore l'axiome de Boèce que nous avons plusieurs fois

(1) *De Sp. Creat.*, a. 11.

(2) On retrouve là la doctrine aristotélicienne : "ἴδιον δ' ἐστὶν ὁ μὴ δηλοῦ μὲν τὸ τί ἦν εἶναι, μόνον δ' ὑπάρχει καὶ ἀντικατηγορεῖται τοῦ πράγματος, οἷον ἴδιον ἀνθρώπου τὸ γραμματικῆς εἶναι δεκτικόν. — *Topiques*, I, 5, 102, a. 18.

(3) *Summ. Theol.*, I^a, q. 77, a. 1, ad 5. Cette interprétation de saint Thomas se développe à l'occasion de sa réponse à l'objection suivante : « Praeterea quod non est de essentia rei est accidens. Si ergo potentia animae est praeter essentiam ejus, sequitur quod sit accidens, quod est contra Augustinum quid dicit quod praedicta non sunt in anima sicut in subjecto ut color aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas, aut quantitas : quidquid enim tale est non excedit subjectum in quo est ; mens etiam potest etiam alia amare et cognoscere. »

cité : *Forma simplex subjectum esse non potest* (1). L'âme n'est pas elle-même composée de matière et de forme, elle est une forme pure. Saint Thomas, nous le savons, a plusieurs fois répondu à l'objection qu'on lui propose ici. L'âme comporte une part de puissance, et c'est seulement dans le cas de Dieu que nous nous trouvons en présence d'une substance qui ne comporte aucun accident. Les puissances, comme les autres accidents, seront donc dans la substance, comme dans leur sujet, et individuées par ce sujet. Elles soutiennent d'ailleurs avec la substance un autre rapport. En tant qu'il est en puissance, le sujet reçoit les accidents, que sont les puissances ; en tant qu'il est en acte, il les produit. Le rapport ne se vérifie que pour ce qui est des propres, les autres accidents sont simplement reçus dans le sujet, et produits par un agent extérieur. En définitive, les puissances procèdent de l'essence, *per naturalem quamdam resultationem* (2), l'essence est donc leur principe. *Omnes potentiae comparantur ad animam solam sicut ad principium.*

IV. — Nous arrêterons ici l'analyse de la doctrine thomiste, parce que les éléments que nous venons de présenter nous permettent de comprendre la structure du *Mens* et la structure du concret. A vrai dire, saint Thomas prolonge cette analyse, et fait intervenir des doctrines qui ne nous intéressent pas directement ici : comment les puissances procèdent-elles les unes des autres, comment peut-on établir leur distinction et leur classification ? Mais, conformément à notre méthode, la réflexion sur les principes nous suffira pour dégager les conclusions historiques et les conséquences philosophiques que comporte la doctrine que nous venons d'examiner.

Du point de vue historique, d'abord, le problème que pose l'étude des puissances de l'âme est celui des rapports de l'augustinisme et du thomisme. La doctrine de saint Augustin, nous l'avons vu, s'était transmise sous deux formes très différentes, dont nous avons trouvé des représentants chez Guillaume d'Auvergne et chez saint Bonaventure. Celui-ci refusait d'identifier absolument l'âme et ses puissances, de sorte qu'il faut se garder ici de trop accentuer la différence entre saint Thomas et ses adversaires franciscains. La vérité affirmée par saint Bonaventure est sauvegardée, semble-t-il, d'une autre façon dans le thomisme, en particulier par la théorie des *propres*. Le souci de ne pas marquer trop nettement l'opposition des deux doctrines ne doit pas empêcher cependant de saisir la diversité des principes dont elles procèdent. Ce qui fait que les deux interprétations des rapports de l'âme et des puissances sont philosophiquement différentes, c'est que les solutions commandent, dans d'autres parties des systèmes, des exposés

(1) Ibid., obj. 6.

(2) *Summ. Theol.*, I^a, q. 77, a. 7, ad 1.

différents, en particulier en ce qui concerne la connaissance de l'âme et la génération substantielle. On pourrait enfin songer à marquer la différence entre saint Thomas et saint Augustin lui-même. Il nous est apparu que cette différence consistait surtout en ce que saint Thomas pose les problèmes d'un point de vue tout à fait nouveau, et cherche à répondre à des questions que saint Augustin ne s'était pas posées. d'une part nous avons une Psychologie ontologique, et de l'autre une psychologie concrète. Mais s'il en est ainsi on ne saurait opposer les conclusions de l'une et de l'autre ; saint Augustin prend dans l'unité de l'être concret l'essence et les puissances, saint Thomas les distingue sans établir entre elles une séparation véritable (1).

Ce qu'il importe de mettre en lumière, du point de vue philosophique, c'est que l'unité de l'essence et des puissances se restitue entière lorsqu'on considère que les unes et les autres appartiennent au même sujet. L'essence, que nous avons considérée jusqu'alors, n'est pas absolument identique au sujet existant qui se possède soi-même, en même temps que l'ensemble des éléments métaphysiques qui entrent dans sa structure. *Idem autem est quod potest operari et quod operatur, unde oportet quod ejus sit potentia sicut subjecti cujus est operatio* (2). Saint Thomas saura utiliser des principes de ce genre dans sa critique contre les averroïstes, à propos de l'unité de l'intellect, lorsqu'il montrera que l'individu qui pense sait que c'est lui-même qui pense et qui sent (3). L'être n'est donc pas parfait sans ses puissances, et si nous devons considérer l'essence comme séparée, elle ne serait encore qu'un indéterminé, un abstrait. C'est précisément parce que l'essence, de même que tous les éléments métaphysiques, présentent un tel caractère qu'il devient possible d'unir à ces réalités incomplètes ce qui les achève, sans détruire aucunement l'unité de la substance ou de la Personne (4). Mais dans le domaine que nous venons d'examiner, le rapport de ces éléments entre eux présente quelque chose d'original.

(1) Alexandre de Halès présentera sur ce point une interprétation tout à fait semblable : l'identité établie par saint Augustin porte sur la substance, et non sur l'essence. « Ad hoc quod dicunt quidam quod in nullo alio a primo est idem essentia rei, quod est sua potentia, unde dicunt quod anima non est idem in essentia quod sua potentia, dicunt tamen quod sunt idem in substantia. Sicut enim non est idem esse et operari, ita nec essentia et potentia ; essentia enim animae est id per quod anima est absolute essentia, potentia est id per quod anima ad aliud est efficiendum vel recipiendum. Dicunt tamen quod idem est in substantia, eo quod anima non subsistat sine suis potentiis, nec etiam intelligatur nec ipsae potentiae sine anima. Identitas ergo quam ponit Augustinus referenda est ad substantiam, non ad essentiam. » S. Th., Inq. IV ; Tr. 1, q. 1, cap. 1, n° 349, p. 425, t. II.

(2) *Summ. Theol.*, I^a, q. 77, a. 5.

(3) Hoc autem non posset esse, nisi principium formale hujus actionis esset ei secundum esse conjunctum. Cf. *In III De Anima*, lect. 10. V. t. 24, p. 167 a.

(4) « Idem autem est quod potest operari et quod operatur. Unde oportet quod ejus sit potentia sicut subjectum, cujus est operatio, ut etiam Philosophus dicit. » I^a, q. 77, a. 5.

Les puissances ne s'ajoutent pas à l'essence, à la façon dont la matière s'unit à la forme. En effet, l'essence se termine à soi-même, tandis que le propre des puissances c'est de mettre l'être en rapport avec le dehors. C'est là finalement, de tous les arguments que nous avons présentés, celui qui nous paraît le plus important. Si les puissances se distinguent de l'essence, c'est qu'elles-la portent au delà de sa nature. Dans la philosophie thomiste, ce n'est pas là un complément qui serait, en quelque sorte extérieur à l'être. En Dieu seul l'essence se suffit vraiment à soi-même ; les êtres créés sont d'une nature telle que pour se saisir eux-mêmes et se poser dans l'existence ils doivent comporter entre eux des rapports réciproques. D'une certaine façon, en cherchant *l'autre* par la connaissance et par l'amour, c'est encore nous-même que nous cherchons. C'est en ce sens que le P. Rousselot a pu montrer que la connaissance intellectuelle est pénétrée d'appétivité, jusque dans son fond, seulement c'est l'appétit de soi-même et de Dieu. « Tous les actes d'un esprit encore imparfaitement conscient résultent de l'appétit qu'il a de sa réalisation spirituelle (1) », et c'est ainsi pour se chercher, pour s'affirmer soi-même, que l'esprit pense un apport étranger. Notre âme est ainsi comme matière par rapport à l'intelligibilité générale de l'univers, elle ne passe à l'acte que par l'apport étranger, elle ne peut se penser elle-même que dans et par la pensée de ce qui est autre qu'elle-même. Telles sont, nous a-t-il semblé, les raisons philosophiques qui justifient la doctrine que nous venons d'examiner, et qui la prolongeraient, on le voit, vers des aspects de la pensée thomiste que nous ne pouvons songer à examiner pour eux-mêmes. Cette doctrine marque l'insuffisance de tout être créé, en mettant en lumière la nécessité de compléter l'essence par des puissances « qui nous jettent au dehors (2) », et qui par là même se distinguent réellement de l'essence.

(1) ROUSSELOT, *L'Etre et l'Esprit*, Revue de Philosophie, 1910, p. 564.

(2) Ici encore, en interprétant saint Thomas, il est difficile de ne pas évoquer spontanément la plénitude des formules pascaliennes : « Philosophes. Nous sommes pleins de choses qui nous jettent au dehors. Notre instinct nous fait sentir qu'il faut chercher notre bonheur hors de nous. Nos passions nous poussent au dehors quand même les objets ne s'offriraient pas pour les exciter. Les objets du dehors nous tentent d'eux-mêmes et nous appellent quand même nous n'y pensons pas. Et ainsi les Philosophes ont beau dire : Retirez-vous en vous-même, vous y trouverez votre bien, on ne les croit pas, et ceux qui les croient sont les plus vides et les plus sots », fr. 464.

CHAPITRE VIII

L'unité d'ordre

Divina pax facit omnia ad se invicem concreta.
In I. de Div. Nom., cap. 11, lect. 2. V. t; 29, p. 558 b.

I. — Les analyses précédentes nous laissent en présence d'un univers constitué de substances complètes, où chacune d'entre elles possède solidement son être, mais ne se trouve pourtant réalisée en fait que dans sa dépendance à toutes les autres. Il ne s'agit pas seulement ici, nous avons essayé de le marquer, de la vérité du pluralisme ; la multiplicité des substances désigne toute autre chose que leur juxtaposition. L'unité réalisée dans chaque être concret est profonde sans doute, et la détruire ce serait ruiner son être même, mais cette unité n'est pas définitive, et ce serait, comme on l'a dit, s'arrêter à une vue fragmentaire et incomplète que de saisir l'unité débile de la partie en dehors de l'unité du tout (1). Ainsi, à l'intérieur d'une espèce matérielle, chaque individu est en rapport avec tous les autres. « Dans tous les corps inférieurs, nous voyons la même espèce comprendre plusieurs individus. La raison est une impuissance, et particulièrement qu'un seul ne peut fournir toute la perfection d'opérations de l'espèce, ce qui est surtout manifeste parmi les hommes, lesquels s'entr'aident en leurs actions (2). » Cette dépendance se manifeste encore, quoiqu'en un autre sens, dans les substances spirituelles. Elles se trouvent situées à des degrés différents de perfections ; les espèces, suivant la comparaison du philosophe, varient comme les nombres, lorsqu'on ajoute ou retranche une unité ; or, comme l'individu, dans le cas des substances spirituelles, est unique pour l'espèce, la définition qu'on en donne le met en rapport avec ceux qui le précèdent ou le suivent dans cette hiérarchie. Il faut donc dire que chaque substance est en même temps qu'elle-même l'ensemble de ses rapports avec toutes les autres, *quia cujuslibet rei tam materialis quam immaterialis, est ad rem aliam ordinem habere* (3). Or le thomisme nous

(1) ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, B. G. P. M., V. 6, p. 12.

(2) *In I. de Caelo*, lect. 6. V. t. 24, p. 20.

(3) *De Ver.*, q. 23, a. 1.

est apparu comme une philosophie toujours orientée vers l'affirmation de l'unité. Cette préoccupation essentielle ne se trouve pas négligée, au moment où nous sommes arrivé. Mais nous dirons que l'aspect sous lequel la multiplicité est ramenée à l'unité, c'est l'ordre. Les êtres concrets constituent ainsi un seul univers ; et si chacun pris à part représente par son unité une certaine bonté, leur ensemble présente une plus grande valeur, de sorte que l'ordre est la plus noble et la dernière perfection des choses (1), ou bien encore il constitue la forme que Dieu se propose de communiquer principalement à sa création (2).

Que faut-il entendre par ordre ? Saint Thomas distingue plusieurs éléments dans cette notion. D'abord, c'est la distinction, mais à proprement parler cette idée est présupposée et n'entre pas dans la définition même de l'ordre. Ce qui est le plus important, c'est la relation d'antériorité et de postériorité que l'on établit entre les éléments ordonnés. Enfin ces rapports doivent procéder d'un même principe (3) ; *Ordo autem includit in se aliquem modum prioris et posterioris. Unde oportet quod ubicumque est aliquod principium sit etiam aliquis ordô* (4). Le principe de l'ordre peut être pris de plusieurs points de vue, nous aurons ainsi un ordre quant au lieu, à l'origine, à la dignité, etc... En étudiant l'ordre que comporte l'univers pris dans son ensemble, nous aurons donc à saisir l'organisation qui procède d'un principe unique, qui est Dieu. Mais Dieu peut être pris ou comme cause efficiente ou comme cause finale, et, pour s'en tenir à l'aspect scolastique des doctrines, l'ordre peut être rapporté à la création ou à la Providence. Déjà dans la philosophie aristotélicienne, on le sait, il faut subordonner les causes efficientes à la finalité ; la nécessité ne va pas des antécédents aux conséquents, la nécessité qu'on établirait ainsi, la seule que connaissaient les anciens, ne serait, dans ce cas, qu'hypothétique (5). Cette interprétation demeure dans le thomisme, où elle prend un nouveau relief. Nous nous placerons donc, pour juger de l'ordre des choses, successivement au point de vue de la création et de la Providence. C'est avec cette notion seulement que

(1) « Quia singula sunt in suis naturis bona, simul autem omnia sunt bona, propter ordinem universi, qui est ultima et nobilissima perfectio in rebus. » *Cont. Gent.*, 11, 45. *Amplius.*

(2) « Forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis est bonum ordinis universi. » *Summ. Theol.*, I^a, q. 49, a. 2.

(3) « Ordo in ratione includit tria, scilicet rationem prioris et posterioris, unde secundum omnes illos modos potest esse ordo aliquorum, secundum quos aliquis altero prius dicetur et secundum tempus et secundum omnia hujusmodi. Excludit etiam distinctionem, quia non est ordo aliquorum nisi distinctorum, sed hoc magis praesupponit nomini ordinis quam significet. Includit etiam tertio rationem ordinis qua etiam ordo in speciem habetur. Unde unus est ordo secundum locum, alius secundum dignitatem, alius secundum originem, et sic de aliis, et ista species ordinis, scilicet ordo originis competit divinis personis. » *In I Sent.*, d. 20, a. 3.

(4) *Summ. Theol.*, II^a, II^a, q. 26, a. 1.

(5) *Phys.*, 11, 9. La question posée au début fait tout l'objet de ce chapitre : τὸ δ' ἐξ ἀνάγκης πότερον ἐξ ὑποθέσεως ὑπάρχει ἢ καὶ ἀπλῶς. — 199, b. 34.

nous atteindrons vraiment le principe du gouvernement divin, qui, dans le monde, fait régner l'unité et la paix (1).

Dans ces analyses, saint Thomas ne faisait, dans une grande mesure, que reprendre les doctrines classiques dans les philosophies dont il s'inspirait. Ainsi nous verrons bientôt l'utilisation constante qu'il fait d'une comparaison empruntée à Aristote : L'unité du monde est semblable à l'unité d'une armée ; l'ordre qui s'y rencontre vient de la subordination au général. Dans l'univers de même, Aristote montre que tout a été réglé d'une certaine manière, mais non pas de la même manière ; « les poissons, les oiseaux et les plantes sont disposés de telle sorte qu'il ne reste rien qui soit absolument étranger au reste », mais c'est à la totalité que tout a été ordonné (2) ; le monde est encore une famille où les esclaves, les hommes libres et les enfants ont des fonctions diverses qui montrent l'action d'un ordonnateur ou bien encore, la nature n'apparaît pas comme une mauvaise tragédie (3), mais elle est quelquefois personnifiée, comme un économe qui dispose toutes choses au mieux (4), on connaît enfin la formule classique : Dieu et la nature ne font rien en vain (5).

Saint Thomas devait rencontrer encore la tradition augustinienne. Toutes les choses sont une, en même temps qu'elles existent ; si elles sont multiples, elles comportent au moins une certaine convenance, et cette concordance est une imitation de l'unité (6). Mais l'ordre des choses se manifeste plus nettement encore si nous nous plaçons, non plus au point de vue de la philosophie naturelle, mais à celui de la sagesse chrétienne. Les choses apparaissent alors comme des vestiges de la Trinité. La Trinité s'exprime d'une certaine façon dans ses créatures ; les plus nobles d'entre elles, qui possèdent une nature intellectuelle, sont ainsi

(1) « Unitas autem pertinet ad rationem boni. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinis gubernantis est unitas sive pax. » *Summa Theol.* I^a, q. 103, a. 3.

(2) *Met.*, XII, 10, 1075, a. 13. — Καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος. πάντα δὲ συντέτακται πῶς, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτὰ· καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηδὲν, ἀλλ' ἔστι τι· πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται.

(3) *Met.*, XIV, 3, 1090, b. 19. — οὐχ ὅμοιος δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὔσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγωδία.

(4) ὥσπερ οἰκονόμος ἀγαθὸς καὶ ἡ φύσις οὐθὲν ἀποβάλλειν εἰσθεν ἐξ ὧν ἔστι ποιῆσαι τι χρηστόν. — *De Gen. An.* 11, 6, 744 b. 16.

(5) *De Caelo*, I, 4, 271, a. 33. — οὔτε περιεργον οὐδὲν οὔτε μάτην ἡ φύσις ποιεῖ. *De Part. an.*, 695, b. 19. Cf. MANSION, *Introduction à la Physique aristotélicienne*, p. 129, 155, etc.

(6) « Haec vero quae tendunt esse, ad ordinem tendunt : quem cum fuerint consecuti, ipsum esse consequuntur, quantum id creatura consequi potest. Ordo enim ad convenientiam quamdam quod ordinat redigit. Nihil est autem esse quam unum esse. Itaque in quantum quidquid unitatem adipiscitur, intantum est. Unitatis est enim operatio, convenientia et concordantia, quae sunt in quantum sunt, ea quae composita sunt : nam simplicia per se sunt, quia una sunt ; quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem, et in tantum sunt in quantum assequuntur. » *De moribus Manichaeorum*, II, 6, 8. P. L., t. 32, 1348. Cité par GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 270, n. 3.

des images ; mais toutes celles qui subsistent en elles-mêmes ont une ressemblance plus lointaine, qui nous permet de les considérer comme des vestiges. Saint Augustin a présenté ces analogies de plusieurs points de vue, ainsi : *modus species et ordo, numerus, pondus, mensura*, ou encore *quo constat, quo discernitur, quo congruit*. En tant que les choses subsistent en elles-mêmes, elles représentent le Père, par leur nature, elles expriment d'une certaine façon le Fils, enfin par l'ordre qui les rapporte aux autres substances de l'univers, traduisent la nature du Saint-Esprit, qui est Amour. *Ordo vero demonstrat amorem* (1).

Il faut enfin tenir compte des spéculations sur l'unité qui ont leur origine dans la philosophie d'Avicébron, et que saint Thomas devait bien connaître, en même temps que les autres doctrines du *Fons Vitæ*, dont nous avons souvent marqué l'importance. *Cum hoc etiam cum consideraveris totum quod est in inferiori ex rebus diversis, invenies omnia quamvis sint divisa, tamen appetentia commisceri ; erit ergo in extremo inferiori commixtio, sicut in extremo superiori unitio* (2).

Les doctrines d'Avicébron sont souvent reproduites, dans un traité *De unitate* qu'il faut attribuer à Dominique Gundisalvi. « Sic omnia unitatem appetunt, ut etiam quæ multa sunt, unum dici velint. Quaecumque enim sunt, id quod sunt aut vera unitate esse nituntur aut saltem eam similando nituntur (3). »

La considération de l'unité et de l'ordre du monde se retrouvera dans toutes les doctrines scolastiques. Nous pourrions la voir, par exemple, chez Alexandre de Halès qui met fortement en relief les idées que nous venons d'indiquer et essaie de les organiser. Dans un chapitre des plus importants de la Somme Théologique, il nous apprend d'abord que certains philosophes voulaient tirer argument de l'unité du créateur ou de la cause exemplaire pour affirmer que le premier causé devait être une substance unique. C'est là l'application du principe que nous connaissons bien : *Ex uno non provenit nisi unum*. Mais il n'y a là qu'une méprise ; lorsqu'on dit que le monde sensible est un comme son principe, il ne s'agit que d'une unité d'ordre. Ainsi, s'il est vrai que le monde est un, il faut penser non que le premier causé est unique, mais que la création est celle d'une diversité nécessaire à l'unité d'ordre (4). Alexandre

(1) De Trin., XI, 11-8. P. L. t. 42, 998. De Nat. boni contra Manichæos, III, 553. De div., quaest. 83. XVIII, t. 40, 15. Cité par GILSON, *ibid.*, p. 275, n° 2 ; cf. *Summa Theol.* I^o, q. 45, a. 7.

(2) Fons Vitæ, tr. v., p. 321.

(3) De unitate, B. G. P. M., I, 1, p. 9.

(4) « Exemplatum enim imitatur suum exemplar ; sed exemplar est in omnimoda unitate ; ergo et exemplatum debet esse in unitate. Hanc enim rationem videtur Augustinus inducere ex verbis Platonis quod mundus sensibilis sit unus eo quod mundus archetypus sit unus ». Inq. I, tr. 3, cap. 1, n° 54, t. I p. 63 a. « Ad id vero quod obijcitur quod multitudo non primo procedit per creationem a Deo, sed tantum unum dicendum est quod aliter dicitur unum, cum dicitur mundus sensibilis est unus, et cum dicitur unumquodque creatum unum. Mundus enim sensibilis secun-

de Halès consacre ensuite toute la question IV à l'étude de « la créature quant à ses relations avec les autres », c'est-à-dire à l'ordre du monde. Il part d'une définition classique de saint Augustin : *Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositionem* (1). Ce qui le préoccupe, c'est alors que toutes les choses procèdent de la sagesse divine, même lorsqu'on voit le triomphe des méchants ; il faut alors distinguer deux sortes d'ordre, *manifestus scilicet et occultus* (2). L'ordre suppose encore des relations de priorité ou de postériorité prises de plusieurs points de vue, la dignité, le temps, l'origine, etc... (3). Enfin il faut attribuer l'origine de l'ordre à la volonté divine et à la sagesse, mais ces attributs ne sont pas réellement distingués de Dieu (4). Si l'on se place au point de vue de la fin, il faut dire que l'ordre des parties de l'univers vient de leur rapport à Dieu, qui est hors de l'univers et en constitue la fin dernière (5). On remarquera surtout dans toutes ces

dum rationem universi ab unitate nomen accepit, sicut dicit Augustinus, Contra Manichæorum (P. L. 34-189). Haec autem unitas est multitudinis ordinatae ad summum unum, habentis completionem de partibus. De hac unitate dicit in illo libro Augustinus. « Tanta est vis et potentia integritatis, ut quae multa sunt bona tunc placeant, cum in universum aliquod conveniunt atque concurrunt ». Et secundum hoc dicitur ibid. Gen. 1-40 : Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona. Recte ergo dicitur quod mundo archetypo tanquam exemplari respondet mundus sensibilis tanquam exemplatum et accipiatur large hoc ipsum sensibile ut contineat in se res spirituales, unde si aliae res crearentur cum fierent, ad mundum sensibilem pertinerent, sicut infra patebit. Non sic autem est de unoquoque creato sigillatim accepto, eo quod non dicit, rationem omnino perfecti in conditione. Unde licet mundus sensibilis sit unus solus, non tamen hoc creatum vel illud est unum solum, immo ex hoc sequitur quod non est ad hoc quod fiat universum. » Ibid., p. 67. Il y a là une allusion à ce passage du *Timée* : « Afin donc que ce monde-ci fût semblable par son unité au vivant absolu, celui qui a fait le monde n'a fait ni deux mondes, ni un nombre infini. Mais ce ciel-ci est un seul de son espèce. Tel il est né, tel il continuera d'être. » 31 b. trad. Rivaud, p. 144.

(1) De Civitate Dei, XIX, 13. P. L. 41, 640. Cité ibid., q. 4. cap. 1, n° 86, p. 109.

(2) Ibid., cap. 2, n° 87, p. 110.

(3) « Sed adhuc quaeritur cum prius et posterius dicantur multipliciter, sicut tangit Augustinus in libro Confessionum XII : « prius scilicet tempore prius dignitate, prius origine, prius alternitate », utrum omnes modi, prioris convenient ad ordinem universi et si conveniunt, quid illorum dicatur principaliter et secundum quem modum communicant. » Ibid., cap. 4, n° 89, p. 42.

(4) « Ad quod dicendum quod ordo in creaturis est a divina potestate, sapientia et voluntate : indivisa enim est operatio. Dicitur tamen propter appropriationem quod congruit sapientiae divinae ordo, quia ordinare res decenter in se congruit sapientiae ; potest enim homo esse potens et bonus, nec tamen habet rationem ordinandi unumquodque decenter in suo ordine, sed hoc congruit sapienti, per quam similitudinem, nos de Deo loquimur, licet sit in eo potentia et sapientia et voluntas. Quod ergo dicitur ex ordine et dispositione sapiens attenditur rei appropriationem. » Ibid., cap. 5, n° 90, p. 114.

(5) « Ad quod dicendum per hoc quod dicit Augustinus, super Genesim ad litteram IV-18 (P. L. 34, 309). « Ipsa universitas creaturae quae sex diebus consummata est, aliud habet in sua natura, aliud in suo ordine quo in Deo est, non sicut Deus, sed tamen ita ut ei quies propriae stabilitatis non sit nisi in illius quiete qui nihil propter se appetit, quo adepto requiescat. Ex quo accipitur quod est finis intra ipsius universi qui determinatur sex diebus, et finis extra secundum rationem ipsius universi qui in septimo die determinatur. » Ibid.

analyses, que nous esquissons à grands traits, l'usage constant que fait Alexandre de Halès des textes de saint Augustin.

II. — Dans son interprétation, saint Thomas ne fera que reprendre et utiliser dans la plupart des vues métaphysiques que l'on rencontre chez ses devanciers. Sur ce problème encore, son originalité consiste peut-être avant tout dans l'organisation qu'il donne de vérités qui se trouvent dans une tradition universellement acceptée. Il faut bien voir d'abord l'extrême diversité et l'inégalité des natures qui seront assemblées dans une même hiérarchie. Pour saint Thomas, l'ordre suppose d'abord la distinction ; il faut entendre par là, non seulement la juxtaposition de substances multiples, mais encore leurs différences de perfection. « C'est de la diversité des formes que se tire la nature de l'ordre dans les choses. Puisque c'est par là forme que chaque chose possède sa forme, et que chaque chose, en tant qu'elle a de l'être, s'élève à la ressemblance de Dieu, qui est lui-même son être simple, il faut donc que la forme ne soit rien d'autre que la ressemblance participée dans les choses ; c'est pourquoi Aristote parlant de la forme a pu dire avec raison qu'elle est quelque chose de divin et de désirable. Or une ressemblance considérée dans son rapport à l'unité et à la simplicité ne peut se diversifier qu'en tant qu'elle est une ressemblance plus ou moins proche ou lointaine. Plus une chose s'approche de la ressemblance divine, plus elle est parfaite ; aussi dans les formes il n'y a qu'une seule différence, c'est que l'une se trouve plus parfaite que l'autre ; c'est pourquoi chez Aristote les définitions qui expriment les natures des choses et leurs formes sont comparées aux nombres dans lesquelles les espèces varient par l'addition ou la soustraction de l'unité ; et par là nous pouvons comprendre que la diversité des formes suppose divers degrés de perfection. C'est là ce qui apparaît avec évidence à celui qui considère les natures des choses. Si l'on examine ces natures avec attention, on verra que la diversité des choses se réalise par degrés ; ainsi au-dessus des corps inanimés on trouvera les plantes, au delà les animaux privés de raison, et après ceux-ci, les substances intellectuelles. Dans chacun de ces degrés on trouvera encore une diversité, qui fait que certains êtres sont plus parfaits que d'autres. Si bien que ceux qui sont au terme suprême d'un genre inférieur paraissent être proches du genre inférieur et inversement ; par exemple, les animaux immobiles ressemblent à des plantes. C'est pourquoi Denys peut dire que la sagesse divine unit les limites des premiers genres aux principes des seconds. Il est donc manifeste que la diversité des choses exige qu'elles ne soient pas toutes égales, mais qu'il y ait dans ces choses un ordre et des degrés (1). » On remarquera que la distinction dont il est ici question est surtout une distinction

(1) *Cont. Gent.*, III, 97. Ex diversitate autem.

formelle. C'est un principe constant pour saint Thomas que la matière existe en vue des formes, et non pas inversement; ainsi lorsque nous voyons que toute la perfection de l'espèce est représentée par un seul individu, par exemple dans les corps incorruptibles, nous ne rencontrons pas de multiplicité numérique dans l'espèce. La distinction matérielle n'existe, en somme, que pour permettre à la distinction formelle de s'affirmer et de se maintenir. L'univers nous présente donc le spectacle d'une hiérarchie de perfections diverses (1).

Parmi les degrés de perfections diverses, il faut séparer surtout les substances spirituelles, et les corps soumis à la génération et à la corruption. Saint Thomas traduit parfois cette opposition en disant que dans un cas les substances comportent un ordre essentiel, dans l'autre, au contraire, un ordre qui n'est qu'accidentel. « Il convient que les parties supérieures de l'univers participent davantage au bien de l'ensemble, qui est l'ordre. Elles participeront d'une façon plus parfaite à cet ordre, si celui-ci se réalise par soi et non par accident. Or il est clair que dans tous les individus d'une même espèce, l'ordre ne se rencontre que par accident; les individus, en effet, ont en commun leur nature, mais ils se distinguent par les principes individuels et par les divers accidents qui affectent la nature de l'espèce. Au contraire, les substances qui diffèrent par l'espèce réalisent entre elles un ordre par soi, un ordre qui concerne leurs principes essentiels. Il se trouve, en effet, que parmi les espèces l'une dépasse l'autre, à la façon des espèces des nombres, suivant ce qui est dit au Livre VIII de la Métaphysique. Mais dans ces substances inférieures soumises à la génération et à la corruption, qui sont la dernière partie de l'univers, et participent moins à son ordre, toutes n'ont pas entre elles un ordre essentiel, mais certaines n'ont qu'un ordre par accident, ainsi les individus d'une même espèce. Dans la partie suprême de l'univers, au contraire, c'est-à-dire dans les corps célestes, l'ordre ne se réalise pas par accident, mais par soi, parce que tous les corps célestes diffèrent entre eux par l'espèce; il n'y a pas plusieurs individus dans chaque espèce, mais un seul, ainsi le soleil, la lune et ainsi des autres. A bien plus forte raison encore dans la partie

(1) « Duplex enim distinctio invenitur in rebus : una formalis in his quae differunt specie ; alia vero materialis in his quae differunt numero tantum. Cum autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quod in rebus incorruptibilibus, non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno. In generalibus autem et corruptibilibus, sunt multa individua unius speciei, ad conservationem speciei. Ex quo patet quod principalior est distinctio formalis quam materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inaequalitatem : quia, ut dicitur, formae rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis... Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis verum, propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus. » *Summ. Theol.*, I^a, q. 47, a. 2.

suprême de l'univers, on ne rencontrera pas de substances ordonnées par accident, mais par soi (1). »

Pourtant, il ne faut pas considérer seulement la séparation entre les deux domaines du réel, il y a une certaine concordance de l'un à l'autre, ils sont parties intégrantes d'un même ensemble hiérarchique qui les dépasse. C'est de ce point de vue qu'on trouverait dans le thomisme la considération traditionnelle des figures et des symboles. Au-dessous du monde des formes pures, les perfections du monde sensible sont maintenues par la mobilité même et la succession des individus, dont chacun représente son type, mais dont aucun ne l'épuise. Cette multiplicité indéfinie dans la même espèce est ainsi la réalisation fragmentaire, et comme la figure de la pure subsistance du simple (2). Enfin, il existe comme des transitions entre les ordres divers : ainsi la faculté estimative chez l'animal est comme une sorte de participation imparfaite à ce que sera chez l'homme la raison. Le degré supérieur d'un ordre inférieur rejoint le degré inférieur de l'ordre qui le dépasse immédiatement en perfection, comme le montre Denys dans des formules dont saint Thomas fait un constant usage : *Divina sapientiæ fines primorum conjungit principiis secundorum*, ou encore *supremum infimi est infimum supremi* (3). Ainsi les diversités que nous pourrions considérer entrent pourtant dans la constitution d'un même univers. Saint Thomas a marqué explicitement cette conséquence, à propos de la nature des anges. La question que l'on pose est de savoir s'ils ont été créés avant le monde visible, comme le veulent saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, ou bien en même temps que ce monde visible, ce qui correspond à l'opinion de saint Augustin. C'est cette dernière attitude qui paraît plus raisonnable, encore que saint Thomas ne veuille pas absolument exclure la première. En effet, les anges ne doivent pas être considérés d'une façon absolue, mais en tant qu'ils font partie de l'univers, et cette considération est d'autant plus importante que le bien de l'ensemble l'emporte toujours sur le bien de chaque nature particulière. De ce point de vue il faut dire qu'ils sont créés avec le monde sensible, et en rapport avec lui, sans quoi on en arriverait presque à dire qu'ils constituent à eux-mêmes un univers séparé. « Si autem seorsum essent angeli creati, viderentur omnino alieni ab ordine creaturæ corporalis, quasi aliud universum per se constituentes. Unde dicendum est quod angeli sunt simul cum creatura corporali conditi, tamen sine alterius opinione praejudicio (4). »

L'ordre, nous le savons, suppose un principe unique qui permet de comprendre l'organisation des éléments assemblés. Or, pour ce qui

(1) *De Sp. creat.*, a. 8.

(2) Cf. *supra*, p. 166, 167.

(3) *De Ver.*, q. 6, a. 2. *De Sp. creat.*, a. 2.

(4) *De Pot.*, q. 3, a. 18.

concerne l'univers dans son ensemble, ce principe ne peut être autre que Dieu. La démonstration qu'en donne saint Thomas est la suivante : « Comme tous les effets ont du rapport entre eux en tant qu'ils ont en commun une même cause, il faut que l'ordre soit d'autant plus commun que la cause est plus universelle ; c'est pourquoi de la cause universelle qui est Dieu, procède un ordre qui embrasse toutes choses (1). » C'est là un principe qui trouve encore son application dès les premières démarches de la pensée thomiste, lorsqu'il s'agit de prouver l'existence de Dieu : *Quae aulem diversa sunt, in unum ordinem non conveniunt nisi ab aliquo uno ordinarentur* (2). On trouvera donc dans l'univers un ordre unique dans sa nature et ses principes premiers, mais que l'on peut considérer pourtant à deux points de vue, l'ordre des parties de l'univers entre elles, et l'ordre de chacune d'entre elles envers Dieu, et cette dernière considération est la raison d'être de la première. Saint Thomas utilise très souvent une formule dont nous avons déjà vu l'origine chez Aristote : l'ordre de l'armée vient de la subordination de chaque soldat envers le chef. *Si non esset ordo ad ducem, non esset ordo partium exercitus ad invicem* (3). Ces idées sont présentées, par exemple, avec une grande richesse d'expression dans le commentaire sur les Noms Divins du pseudo Denys : « Il y a dans les choses deux sortes d'accord (*consonantia*). Le premier consiste dans l'ordre des natures envers Dieu, et c'est celui que marque Denys lorsqu'il dit que Dieu est la cause de l'accord en tant qu'il appelle toutes choses à lui, comme à leur fin ; et c'est pourquoi la beauté se dit en grec *calos*, mot qui vient d'appeler. La deuxième sorte d'accord est celle qui se trouve dans les choses, en tant qu'elles sont en rapport les unes par rapport aux autres, c'est elle que considère Denys lorsqu'il dit que Dieu rassemble toutes les choses dans l'unité. Cela peut s'entendre d'après la pensée des platoniciens, qui veulent que les supérieurs soient dans les inférieurs par participation, les inférieurs sont dans leur supérieur par l'excellence de ceux-ci, et ainsi tout est dans tout. Et puisque toutes les choses se rencontrent les unes dans les autres suivant un certain ordre, il s'ensuit que toutes sont orientées vers un même dernier terme (4). »

Saint Thomas trouve ainsi chez Denys une métaphysique de la beauté ; et de même une métaphysique de la lumière, parce que le rôle propre de l'une et de l'autre est le même, c'est de rassembler et d'unir. *Etenim sicut ignorantia divisa est eorum quæ in errorem inducti sunt, ita intelligibilis luminis praesentia conjungativa est et unitiva eorum qui illuminantur et perfectiva et adhuc conversiva ad vere existens* (5). La cau-

(1) *Cont. Gent.*, III, 96. Si quis autem.

(2) *Summ. Theol.*, I^a, q. 1, a. 3.

(3) *De Ver.*, q. 5, a. 3 ; cf. *Cont. Gent.*, I, 42, Amplius ; *Summ. Theol.*, I^a, q. 103, a. 3, ad 3, etc.

(4) *In l. de Div. nom.*, cap. 4, lect. 5, V. t. 29, p. 441, a.

(5) *Ibid.*, cap. 4, lect. 4, v. p. 437 b et 439 b.

salité divine est ainsi la causalité du beau, dans laquelle il faut considérer la clarté et la consonance. « Lorsque quelque chose est composé de parties, il faut d'abord que ces parties aient quelque chose de commun : ainsi plusieurs pierres font une maison, et de même toutes les parties de l'univers ont en commun la nature de l'existence. C'est pourquoi il dit que de la beauté ne viennent pas seulement les natures par lesquelles les choses subsistent en elles-mêmes, mais encore l'union de toutes ces natures, suivant les propriétés de chacune. En deuxième lieu, il faut que les parties d'un tout, en cela même qu'elles ont de différent, puissent s'adapter ; des pierres et du ciment on ne ferait pas une maison s'ils ne s'adaptaient pas, en tant qu'ils peuvent entrer dans un même ordre, et c'est ce qu'il exprime par le terme d'adaptation (1) ». Dieu est ainsi ce qui rassemble, et le principe d'unité des choses entre elles. *Divina igitur bonitas, inquantum omnia ad seipsam convertit, est principaliter congregativa omnium dispersorum* (2). Enfin c'est de la paix divine que procède cet ordre qui fait que les choses en même temps qu'elles s'affirment en elles-mêmes sont impliquées dans des rapports avec toutes les autres, et suivant une formule presque intraduisible, *Divina pax facit omnia ad se invicem concreta* (3).

III. — Pour marquer l'unité des choses, nous avons été conduits à tenir compte surtout des rapports qu'elles soutiennent avec Dieu. Mais ces indications, d'une trop grande généralité encore, doivent être reprises. Les choses peuvent, en effet, être subordonnées à Dieu, soit en tant que cause créatrice, soit en tant que cause finale. Le principe de l'ordre est toujours le même, mais on peut le considérer de deux points de vue, dont le deuxième, qui implique en un sens le premier, est plus définitif. Nous avons vu à plusieurs reprises que la métaphysique chrétienne s'oppose aux thèses gréco-arabes par l'affirmation de la liberté dans la création d'une part, et de la nécessité de l'autre. Ainsi une telle opposition domine toute la pensée d'un Guillaume d'Auvergne, et c'est le titre d'un de ses chapitres importants : *Quod res omnes de exuberantia*

(1) Ibid., cap. 4, lect. 6, V. p. 444 a.

(2) Ibid.

(3) « *Divina pax facit omnia ad se invicem concreta. Nihil enim est in rebus quod non habeat cum aliquo alio unionem, vel per convenientiam in specie vel in genere vel in aliquo quocumque ordine... Ex his igitur concludit quod debemus considerare unam quamdam simplicem naturam, quae per modum unionis facit pacem in rebus, scilicet naturam divinam, quae unit omnia sibi ipsi, dum omnia sibi assimilant per influentiam suorum donorum, et ad se ordinat sicut ad ultimum finem, et iterum unit universa illis ipsis, id est quamlibet rem ad seipsam. Intantum enim unumquodque est sibi unitum et invicem sibi, id est unit unam rem alteri, prout una vera convenit cum altera quocumque modo. Haec enim divina natura sic conservat omnia secundum quamdam convenientiam non confusam, id est ordinatam ad invicem, ut simul sic incommixta id est non mixta et tamen concreta. Non mixta quidem dum unumquodque remanet in puritate suae speciei et concreta secundum quod ordinantur ad invicem.* » Ibid., cap. 11, lect. 2, V. p. 558, b.

supremi largitoris juxta suum beneplacitum effluunt (1). Nous avons plusieurs fois relevé les superlatifs par lesquels il essaie de traduire sa pensée. « Est igitur infra omnia et sub omnia et fundamentum et fulcimentum sustinens ea et supportans et est super omnia non solum ut rex et imperator omnium dominantissimus, immo et fons, influentissimus, a quo incessanter descendunt rivuli seu fluentia bonitatum ipsis super creaturas ejusdem (2). » Ce point de vue se retrouve également chez saint Thomas ; l'erreur profonde des philosophies arabes, incapables de comprendre la possibilité d'une création immédiate du multiple, c'est qu'ils ont confondu deux sortes d'action, l'une *per modum naturæ*, l'autre *per modum voluntatis*. Tout procède de la volonté divine, puisque l'amour de Dieu ne se porte nécessairement qu'à sa propre nature, et que la disproportion du fini et de l'infini, l'indifférence dominatrice de l'infini par rapport au fini, fonde la liberté divine dans la création. Mais cette volonté n'est pas séparée des autres attributs de Dieu, elle est en accord avec la bonté, de sorte qu'au sens large on pourrait dire que la création est comme une œuvre de justice, en tant qu'elle est conforme à la bonté divine. *Large tamen justicia accepta potest dici in creatione rerum justicia, inquantum divinam concedit bonitatem* (3). Enfin il est tout à fait important pour notre sujet de montrer l'accord de la volonté et de la sagesse.

La motion de la volonté peut procéder de deux façons, soit par la considération de la dette, soit par celle du mérite, *per motum debiti et per modum meriti* (4). On peut encore considérer cette dette d'une façon absolue et d'une façon hypothétique ; dans le premier cas on considère la fin de la volonté, par exemple le désir du bonheur, dans le deuxième cas on considère ce qui est indispensable à la réalisation de la fin. Supposons qu'un roi dans sa libéralité veuille faire d'un de ses sujets un soldat ; il faudra qu'il l'équipe et lui donne un cheval, et nous disons alors que le cheval lui est dû, d'une façon conditionnelle. Or la volonté divine ne se porte directement et nécessairement qu'à elle-même, et c'est d'une pure libéralité que procède l'existence de l'univers. Mais dans l'hypothèse de cette libéralité, on peut dire que certaines choses sont dues au créateur, par exemple si Dieu décide de créer un homme, il faut qu'il lui donne la raison (5). Ainsi, ce qui est dû à l'univers dépend

(1) *De Trinitate*, cap. 12, p., t. 2, 16, b. sv.

(2) *Primæ partis de universo*, pars 1, cap. 27, t. 1, p. 624 a.

(3) *Concl. Gent.*, 11, 28. *Potest tamen*. C'est par là que saint Thomas interprète le mot de saint Augustin : « Quia Deus bonus est, sumus » (*De Verb. Apost. sermo* 13). Cité *ibid.* *Licet autem*.

(4) *De Ver.*, q. 6, a. 2.

(5) « Circa quod sciendum est quod aliquid movet voluntatem dupliciter : uno modo per modum debiti, alio modo per modum meriti. Per modum autem debiti movet aliquid dupliciter : uno modo absolute et alio modo ex suppositione alterius. Absolute quidem ipse finis ultimus, qui est voluntatis objectum ; et hoc modo voluntatem movet, ut ab ipso divertere non possit ; unde nullus homo potest non

d'une certaine façon de ce que Dieu doit à lui-même, c'est-à-dire d'agir en accord avec sa sagesse. *Sed hoc debitum dependet ex primo, quia hoc unicuique debetur quod est ordinatum ad ipsum secundum rationem suæ naturæ et conditionis* (1). Aux yeux de saint Thomas, cette doctrine du *conditionale debitum* exclut des erreurs opposées. On pourrait supposer, en effet, que les choses procèdent de Dieu par une série de décisions indépendantes et arbitraires, suivant les occurrences, ou bien, au contraire, qu'elles en dépendent d'une façon nécessaire. *Quarum opinionum utraque falsa est, prima enim tollit necessarium ordinem qui est inter effectus divinos ad invicem; secunda autem ponit omnia procedere secundum necessitatem naturæ* (2). La doctrine à laquelle saint Thomas s'oppose dans le premier cas est celle des Motecallemin (3). Nous avons déjà rencontré les arguments de ces philosophes, qui nous sont rapportés par Maimonide ; il indique avec beaucoup de clarté le principe qui commande toute leur doctrine, en l'opposant à celle de

velle esse creatus, ut Augustinus dicit in libro de Lib. Arb. Sed ex suppositione alterius movet secundum debitum illud sine qua finis haberi non potest : illud autem sine quo finis haberi potest, sed facit ad bene esse finis ipsius, non movet secundum debitum voluntatem, sed est libera inclinatio voluntatis in ipsum ; sed tamen ex quo voluntas est libere inclinata in ipsum, inclinatur in omnia sine quibus hoc haberi non potest, per modum debiti, ex præsuppositione tamen illius quod primo voluitur ponebatur, sicut rex ex sua liberalitate facit aliquem militem ; sed quia non potest esse miles, nisi habeat equum, efficitur debitum et necessarium ex suppositione liberalitatis prædictæ quod ei det equum. Finis autem divinæ voluntatis est ipsa ejus bonitas, quæ non dependet ab aliquo alio, unde ad hoc quod habeatur a Deo, nullo alio indiget, et ideo voluntas ejus non inclinatur primo ad aliquid faciendum per modum debiti, sed liberaliter tantum, in quantum est bonitas ejus in opere manifesta. Sed ex quo supponitur quod Deus aliquid facere velit, ex suppositione liberalitatis ipsius per modum debiti ejusdem, sequitur quod faciat ea sine quibus res ipsa volita esse non potest, sicut si facere vult hominem, quod det ei rationem. » *De Ver.*, q. 6, a. 2.

(1) « Est duplex ordo considerandus in rebus. Unus quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquæque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divina. Aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur rei creatæ : et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo ut impleatur in rebus id quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod ipsius bonitatem manifestat. Et secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est aliquid rei creatæ quod habeat id quod ad ipsam ordinatur, sicut homini quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suæ naturæ et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo ; quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum, secundum ordinem divinæ sapientiæ. » *Summa Theol.* I^a, q. 21, a. 1, ad 3.

(2) *De Ver.*, ibid.

(3) C'est ce que saint Thomas nous explique dans un texte plus explicite du *Contra Gentiles*. « Sic igitur per præmissa duplex error excluditur : eorum scilicet qui credunt quod omnia simplicem voluntatem sequuntur absque ratione, qui est error loquentium in lege Sarracenorum, ut Rabi Moyses dicit, secundum quod nulla differentia est quod ignis calefaciat et infrigidet, nisi quia Deus ita vult ; excluditur etiam error eorum qui dicunt causarum ordinem ex divina providentia secundum modum necessitatis providere. Quorum utrumque patet esse falsum ex dictis. » III, 97.

saint Thomas. « On n'admet point chez eux qu'il y ait une nature des choses (1). » De là ils devaient conclure en particulier à l'inefficace de causes secondes, et à la création immédiate et directe non seulement de chaque substance, mais encore de chacun des accidents de la substance. Comme le dit très justement Munk « pour les Motecallemin, la preuve de l'existence de Dieu résulterait immédiatement de chaque chose nouvellement produite ou créée... Pour eux rien n'est causé, mais tout dans la nature est fait ou créé ; aussi évitent-ils avec soin dans leur argumentation de se servir du mot cause et refusent-ils d'adopter la dénomination de cause première employée par les philosophes pour désigner Dieu (2) ».

C'est la sagesse et la bonté, appliquées aux œuvres de Dieu, qui vont nous permettre de comprendre l'ordre qui se réalise dans la création. Nous trouvons plusieurs fois chez saint Thomas, mais plus particulièrement dans le *Contra Gentiles*, un ample exposé de la nature de cet ordre. « Conformément à cette nécessité, on peut retrouver dans la production des créatures ce qui leur est dû à trois points de vue. D'abord on peut considérer cette dette conditionnelle, dans le rapport de l'univers dans son ensemble à chacune de ses parties, qui est nécessaire à la perfection de l'univers : si Dieu veut faire tel univers, il lui est dû qu'il crée le soleil et l'eau, sans lesquels l'univers ne peut exister. Deuxièmement, on peut prendre cette dette conditionnelle du point de vue des rapports d'une créature à l'autre ; si Dieu veut qu'il y ait des animaux et des plantes, il était dû qu'il fit aussi des corps célestes qui servissent à leur conservation, et s'il a voulu l'existence de l'homme, il a fallu qu'il créât des plantes, des animaux et d'autres choses semblables, que l'homme utilise pour atteindre sa perfection ; toutefois les uns et les autres, Dieu les a créés par pure volonté. En troisième lieu, on peut prendre cette dette conditionnelle dans le rapport de chaque créature à ses parties, ses propriétés, ses accidents, d'où cette créature dépend quant à son être, ou quant à l'une de ses perfections ; ainsi à supposer que Dieu ait voulu faire un homme, il était dû dans cette supposition qu'il unit en lui l'âme et le corps, qu'il fournît des sens, d'autres secours, tant intrinsèques qu'extrinsèques ; dans tous ces cas, si l'on y prend garde, Dieu n'est pas le débiteur de la créature, mais il est débiteur des dispositions qu'il doit remplir (3). » La sagesse divine ne se contente pas d'ailleurs de donner aux choses ce qui leur est strictement indispensable, mais encore tout ce qui peut favoriser les rapports des choses entre elles. Le plaisir n'est pas ainsi un complément inutile de l'acte, et pour exercer certains actes il est nécessaire qu'on y rencontre une certaine délectation. Il y

(1) MAIMONIDE, *Guide des Égarés*, Trad. Munk, I, 389.

(2) Ibid., II, 439, note.

(3) *Cont. Gent.*, II, 29, secundum igitur.

aurait là sans doute un élément à retenir pour chercher à définir ce qu'on a appelé justement l'humanisme de saint Thomas.

Les parties de l'univers sont donc unies lorsqu'on les rapporte à la volonté divine, parce que cette volonté ne procède pas par une série de décisions arbitraires, mais la sagesse assemble, au contraire, dans un même ordre les effets de Dieu. Si donc nous voulons comprendre pleinement la nature des êtres créés nous devons les saisir, non pas dans leur nature même, mais dans le Verbe, parce que « le procédé qui les découpe dans l'existence les vide un peu de leur réalité (1) ». *Unumquodque perfectius cognoscitur in Verbo quam in seipso, etiam in quantum est talis* (2). Le Verbe, c'est en effet cet Art ou Sagesse divine dans lesquels toutes choses sont faites. Saint Thomas exprime cette doctrine capitale avec une très grande netteté lorsqu'il montre souvent, surtout dans le *Commentaire sur les Sentences*, que la procession temporelle des créatures dépend de la procession éternelle des personnes ; elle en est en quelque sorte le signe. Dieu se pense lui-même dans son Verbe, et par là il exprime d'une certaine façon les créatures elles-mêmes, puisqu'il pense l'Art qui commande leur création (3). On ne saurait donc marquer par des termes trop forts la convenance et l'unité des choses entre elles, en tant qu'elles sont rapportées à leur principe. Saint Thomas est allé jusqu'au bout de sa pensée lorsqu'il a dit que Dieu était en un sens le lieu des choses, parce qu'il les contient toutes. *Locus metaphorice dicitur locus spiritualis angeli, scilicet ipse Deus qui ad similitudinem loci continet, et sic omnes angeli, immo omnia entia sunt in uno loco, scilicet in Deo, quia omnia continet* (4).

(1) ROUSSELOT, *L'Intellectualisme de saint Thomas*, p. 18.

(2) *De Ver.*, q. 8, a. 16, ad 11.

(3) « Quia processiones personarum aeternae sunt causa et ratio totius productionis creaturarum, ideo oportet quod sicut generatio Filii est ratio totius productionis creaturae, secundum quod dicitur Pater in Filio omnia fecisse, ita etiam amor Patris tendens in Filium ut in objectum sit etiam ratio in qua Deus omnem effectum amoris creaturis largiatur ; et inde est quod Spiritus Sanctus, qui est amor quo Pater amat Filium est etiam amor quo amat creaturam impartiendo sibi suam perfectionem. » *In I Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1. « Distinctio divinarum hypostasum est minima distinctio realis, quae possit esse, ut supra habitum est, et ideo tali distinctioni competit eas minimum scilicet relatio. Sed quantum ad originem dignitatis et causalitatis, illa distinctio excellit omnes distinctiones, et similiter relatio quae est principium distinctionis, dignitate excellit omne distinguens quod est in creaturis, non quidem ex hoc quod est relatio, sed ex hoc quod est relatio divina. Excellit etiam causalitate, quia ex processione personarum divinarum distinctarum causatur omnis creaturarum processio, et multiplicatio, ut supra habitum est. » *Ibid.*, d. 26, q. 2, a. 2, ad 2. Nous sommes ici tout près des formules pascaliennes : « Tout est un, l'un est l'autre, comme les Trois Personnes. » fr. 483.

(4) *In I Sent.*, d. 37, q. 3, a. 3. On trouvera plus particulièrement parmi les contemporains de saint Thomas l'expression d'idée semblable chez GUILLAUME D'AUVERGNE. Cf. *Primae partis de universo*, pars I, cap. 12. « Opinio quorundam philosophorum inducitur de unitate mundi. Nostri quoniam inhabitantes civitatem sive cives unius civitatis unus populus dicuntur propter unitatem loci quam inhabitant... Sic et in mundo deorum et hominum licet sit in conditionibus et officiis inter eos

IV. — Nous allons maintenant nous placer à un autre point de vue, et montrer que l'ordre du monde vient de Dieu, en tant qu'il dirige de toutes les natures vers leur fin. On trouvera très souvent chez saint Thomas ces affirmations qu'il appartient à la première cause de diriger les êtres vers leur fin dernière (1) et que, par suite, le gouvernement du monde appartient à la bonté divine (2). Mais il ne faut pas s'en tenir à ces considérations prises comme des faits. La providence n'est pas extérieure à la création, mais elle en est plutôt la raison d'être. L'artisan dispose les parties de son œuvre d'après le rôle que chacune doit jouer et l'usage qu'il veut faire de l'ensemble. De même, la fin à laquelle doivent tendre les créatures est la raison d'être de leur disposition dans un univers multiple et hiérarchisé (3). Saint Thomas marquera surtout

diversitas unus est populus civitatis qui mundus est, locus vero unus est mundus, ut locum intelligas generaliter sicut et habitationes. » T. I, p. 606 a et infra. « *Gubernatio autem sive regimen est alia causa unitatis per quam universitas est regnum unum. Regnum enim unum est tota ditio regis unius quantumcumque ampla aut lata sit, quod evidenter apparet ex eo quod, cum regnum Medorum per Nabuchodonosor subjectum esset, victo Arphaxat rege eorum et adjunctum regno Babyloniorum, regnum unum nihilominus fuit regnum scilicet Babyloniorum. Similiter et cum postea obtinuit regnum Persarum. Similiter est cum regnum Macedonorum sive Graecorum regna omnia illa obtinuit, nihilominus regnum Graecorum, licet quosque ampliatum et dilatatum regnum unum permansit, sic et regnum Romanorum, cum omnia regna mundi regno Romanorum, vel Imperatori servient, Principatus unus regnum Romanorum et habitus est et vocatus, et Monarchia, id est unus Principatus totius orbis regnum Romanorum fuit. Quia igitur sub uno rege Deo et de ditione ejus tota universitas creatorum et ab eo regitur ex necessitate, tota universitas sive totum universum regnum unum est et dominatio una ipsius, propter quod ipse vocatur res et dominus saeculorum... Indicium autem unitatis istius et continuatae gubernationis a summo usque deorsum est colligatio sive connexio qua infima et colligata et subjecta sunt mediis, media vero superioribus, illa supremis, suprema autem ipsi uni primo vero, quod est facile videre considerantibus sensibilia inferiora sive viventia sive non viventia.* » Ibid., b.

(1) « *Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem, et ideo cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicujus inferiorum moventium sicut animus militis convertitur ad quaerendum victoriam ex motione ducis exercitus, ad sequendum autem vexillum alicujus ex motione tribuni. Si igitur Deus sit primum movens simpliciter, ex ejus motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo, secundum suum modum. Unde Dionysius dicit quod Deus convertit omnia ad se ipsum.* » *Summ. Theol.*, I^a II^a q. 109, a. 6.

(2) « *Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducatur, quod est gubernare.* » *Summ. Theol.*, I^a, q. 103, a. 1.

(3) « *In rebus potest considerari duplex ordo : unus secundum quod egrediuntur a principio, alius secundum quod ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur a principio : dicuntur enim aliqua disponi secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo, sicut artifex diversimodo collocat partes sui artificii ; unde dispositio ad artem pertinere videtur. Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem ; et sic providentia differt ab arte divina et dispositione, quia ars divina dicitur respectu productionis rerum, sed dispositio respectu ordinis productorum, providentia autem dicit ordinem in finem artificiatum. Sed quia ex fine artificii colligitur quidquid est in artificiato, ordo autem*

cette identité des principes entre la création et la providence lorsqu'il examinera les doctrines de la Rédemption et de la Mission des divines Personnes. Sans doute, de telles doctrines n'ont pas à entrer directement dans notre exposé ; il serait bien difficile pourtant de ne pas en tenir compte pour présenter une vue d'ensemble de l'univers philosophique de saint Thomas. Ainsi, il convenait, lisons-nous tout au début de la *Tertia Pars*, que ce soit la nature du Fils qui assumât la nature humaine plutôt qu'une autre personne, parce que c'est le Verbe de Dieu qui est la ressemblance exemplaire de toute créature, et que, dans le retour de la créature à Dieu, l'œuvre divine doit être restaurée dans son intégrité première par la sagesse même qui est son origine (1). C'est par le Fils et l'Esprit-Saint que nous avons été créés, et par ces divines Personnes aussi que nous serons conduits à notre fin, et c'est pourquoi on dit qu'elles sont envoyées à l'âme juste. On appellera *processio temporalis*, non pas la libéralité par laquelle Dieu nous donne l'être, mais par laquelle il nous ramène à lui. Il y a ainsi comme un retour qui fait que le principe de notre création est aussi celui qui nous ramène à notre fin ; il est donc impossible de séparer entièrement la Providence de la création elle-même. « In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regitatio, ea quod omnia revertuntur sicut in finem ; in id a quo sicut principio prodierunt. Et ideo oportet ut per eadem quibus est exitus a principio et reditus in finem attendatur (2). »

ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, et quodammodo causa ejus, ideo providentia quodammodo est dispositionis causa, et propter hoc dispositionis actus frequenter providentiae attribuitur. » *De Ver.*, q. 5, a. 1, ad 9.

(1) « Convenientissimum fuit personam Filii incarnari : primo quidem ex parte unionis ; convenienter enim ea quae sunt similia uniuntur. Ipsi autem personae Filii qui est Verbum Dei, attenditur uno quidem modo communis convenientia ad totam creaturam ; quia verbum artificii, id est conceptus ejus, est similitudo exemplaris eorum quae ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est aeternus conceptus ejus est similitudo exemplaris totius creaturae. Et ideo sicut per participationem hujus similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae sed mobiliter, ita per unionem Verbi ad creaturam non participatam sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem : nam et artifex per formam artis conceptam qua artificiatum condidit, ipsum si collapsum fuerit, restaurat. » *Summa Theol.* III^e, q. 3, a. 8.

(2) « Perfectio liberalitatis attenditur in his quae ultimae perfectionis conjunguntur. » *In I Sent.*, d. 14, q. 2, a. 2, ad 1. C'est dans le corps de cet article que se trouve le vaste exposé de ce double mouvement : « In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regitatio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut a principio prodierunt. Et ideo oportet ut per eadem quibus est exitus a principio, et reditus in finem attendatur. Sicut igitur dictum est quod processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita etiam est eadem processio ratio redeundi in finem ; quia per Filium et Spiritum sanctum, sicut et conditi sumus, ita etiam fini ultimo conjungimur ; secundum hoc ergo processio divinarum personarum in creaturas potest considerari dupliciter. Aut in quantum est ratio exeundi a principio, et sic talis processio attenditur, secundum dona naturalia in quibus subsistimus, sicut dicitur a Dionysio divina sapientia vel bonitas in creaturas procedere, sed de tali processione non loquitur hic. Potest etiam attendi in quantum est ratio redeundi in finem, et sic est secundum illa dona

Lorsqu'il cherche à se représenter la nature et les conditions de l'action divine que nous appelons Providence, saint Thomas insiste surtout sur cette idée qu'elle suppose des intermédiaires. Nous en connaissons déjà la raison ; dans l'univers thomiste les créatures sont les sources d'une action vraiment efficace, et l'on ne risque pas de trop attribuer aux causes secondes, au détriment de la cause première. Bien au contraire, ce serait enlever quelque chose à l'action divine elle-même qui se retrouve dans celle de ses créatures, que d'enlever quelque perfection à ces dernières. La perfection divine s'exprime ainsi non seulement en ce qu'elle donne aux choses leur bonté, mais encore en ce qu'elle leur donne d'être cause à son tour (1), de sorte que la plus noble perfection de l'univers est celle qu'exprimait Denys : *Omnium divinissimum est Dei cooperatorum fieri*. Il faut s'opposer par là à l'opinion de Platon, telle que nous la rapporte Grégoire de Nysse. Il y aurait pour lui dans l'univers une triple providence, la première, celle du Dieu suprême qui dirige le monde spirituel et le monde inférieur, en ce qui concerne les genres, les esprits et les causes universelles ; la deuxième providence est celle qui dirige les êtres singuliers soumis à la génération et à la corruption, enfin la providence des choses humaines serait confiée à des esprits intermédiaires entre nous-mêmes et les dieux, comme l'expose saint Augustin (2). Ces intermédiaires dont il est ici question sont bien différents de ceux dont saint Thomas admet la nécessité, puisque, dans cette interprétation platonicienne, la cause universelle n'atteindrait que les effets les plus généraux, et devrait être suppléée par la suite par des principes plus particuliers. C'est pourquoi, en examinant la nature propre de l'être concret, nous avons pu déjà repousser une analyse de ce genre, *nam hoc posito providentia divina excluderetur a rebus, et iudicium Dei de humanis actibus tolleretur* (3).

Si donc nous devons trouver dans l'univers l'unité d'un ordre, celle-ci doit se prendre de la fin commune à laquelle toutes les créatures sont orientées. C'est qu'en effet, nous allons pouvoir reconnaître une fin unique de tout l'univers ; elle consiste dans l'imitation de Dieu. Dieu ne saurait agir pour acquérir aucune fin, mais seulement pour communiquer sa bonté, de sorte que c'est vraiment qu'il ne recherche rien hors de lui, que l'on peut dire de Dieu avec Avicenne : *Ipse solus liberalis proprie dici potest* (4). L'être de chaque créature est ainsi une participation analogique à l'être de Dieu, et par là en recherchant son être, cha-

tantum quae proxime conjungunt nos illi ultimo scilicet Deo, quae sunt gratia gratum faciens et gloria, et de ista processionē loquimur hic. » Ibid. Resp.

(1) « Major autem perfectio est quod aliquid in se sit bonum et etiam aliis causa bonitatis quam si esset solummodo in se bonum. » *Summa Theol.* 1^a, q. 103, a. 6.

(2) *Summa Theol.* 1^a, q. 22, a. 3.

(3) *De An.*, a. 20.

(4) *Cont. Gent.*, I, 43. Amplius.

que créature tend comme à sa fin à l'assimilation à Dieu même (1), et c'est par là que saint Thomas interprète la pensée d'Aristote, suivant laquelle la fin est quelque chose de divin et de désirable. *Inquantum formam appetunt divinam similitudinem appetere dicuntur* (2). C'est, en effet, en tant qu'elles sont en acte par leur forme, que les créatures imitent Dieu qui est le premier acte. Mais si la fin de l'univers est une, chaque substance réalise cette fin, d'une façon conforme à sa nature et sans aucune uniformité. Les distinctions nécessaires sont présentées d'abord dans le commentaire du Traité des *Noms divins* ; Dieu est désiré d'une façon différente par les substances intellectuelles ; les substances sensibles, les plantes, les corps inanimés enfin, qui n'ont que l'existence aspirent eux-mêmes d'une certaine façon à Dieu, *desiderant bonum divinum per aptitudinem ad participandum a Deo esse subsistens* (3). Il faut même voir dans la nature comme un progrès des formes inférieures aux formes supérieures dans lesquelles la ressemblance divine s'exprimera d'une façon plus parfaite. On peut dire en ce sens que la fin et la raison d'être de la génération dans le monde des corps, c'est l'âme humaine, et que c'est vers elle que tend la matière, comme vers sa dernière forme. Ainsi les substances corporelles cherchent à s'élever à la nature même des esprits, et c'est l'humanité qui unit l'un et l'autre monde (4). Mais la perfection de l'univers exige encore qu'il y ait des substances spirituelles, qui ne jouent plus le rôle de forme par rapport à un corps. Parmi toutes les raisons qu'en donne saint Thomas, l'une d'entre elles doit particulièrement être relevée ici, parce qu'elle se fonde sur la notion capitale d'assimilation. L'assimilation parfaite d'un effet à sa cause ne se fait qu'en tant qu'il imite la cause en cela même qu'il explique sa création ; or comme Dieu a créé les choses par l'intelligence et la volonté, il convient que la perfection de l'univers soit achevée par des natures spirituelles (5). Mais il ne faut pas s'en tenir là. L'ordre de la nature se trouve subordonné à la fin dernière, qui dépasse la nature elle-même, et qui est la grâce, *non est aliquid naturæ, sed naturæ finis* (6). Toutes les

(1) « Sed primo agenti qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem quae est ejus bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium. » *Summa Theol.* I^a, q. 44, a. 4.

(2) *Cont. Gent.*, II, 43, Amplius. Cf. *Ibid.* III, 19. Quod omnia intendunt assimilari Deo.

(3) *In I. de Div. Nom.*, cap. 4, lect. 3. V. t. 29, p. 436 a.

(4) « Ultimus igitur generationis totius gradus est anima humana, et in hanc tendit materiam sicut in ultimam formam. Sicut ergo elementa propter corpora mixta, haec vero propter viventia, in quibus plantae sunt propter animalia, animalia propter hominem, homo enim est finis potius generationis. » *Cont. Gent.*, III, 22, In actibus autem.

(5) « Sed quia optimo assimilatur aliquid per hoc quod simile fit meliore se, ideo omnis creatura corporalis tendit in assimilationem naturae intellectualis. » *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 3.

(6) *Summa Theol.* I^a, q. 62, a. 1.

causes naturelles, et d'abord les mouvements des cieux qui sont au point de départ de cette causalité, concourent à la réalisation du décret de la prédestination divine, puisque c'est par eux que devient possible la génération des élus (1). Or, la nature dans son ensemble a moins de valeur que la vie de la grâce dans une seule âme, et ce qui fait, dans une grande mesure, la perfection de la nature, c'est qu'elle rend cette vie possible. *Bonum gratiæ unius, melius quam bonum naturæ totius universi* (2). Ainsi toutes les créatures sont disposées à atteindre leur fin, qui se ramène toujours à la participation à la ressemblance divine, mais cette union à Dieu se réalise dans chacune d'entre elles de façon différente. « La créature est unie à Dieu de trois façons. En premier lieu par ressemblance seulement, en ce sens qu'on trouve dans chaque créature une ressemblance à la divine bonté, non qu'elle atteigne Dieu quant à sa substance ; une telle union se rencontre dans toutes les créatures dans l'essence, la présence et la puissance. En deuxième lieu, une créature atteint Dieu lui-même, considéré quant à sa substance, et non par ressemblance seulement ; il en va ainsi par l'opération, lorsque quelqu'un adhère par la foi à la première vérité, et par la charité à la première bonté ; il y a ainsi un autre mode sous lequel Dieu est spécialement dans ses saints, par la grâce. En troisième lieu, la créature atteint Dieu lui-même, non seulement quant à son opération, mais quant à son être, non pas en tant que l'être est l'acte de l'essence, parce que la créature ne peut passer d'elle-même à la nature divine, mais en tant que l'être est l'acte de l'hypostase ou de la personne, lorsque la créature est élevée jusqu'à l'union à cette personne ; il y a ainsi un dernier mode sous lequel Dieu est dans le Christ par union (3). »

V. — Mais devant une telle diversité, le problème se pose de savoir comment les déterminations de la Providence divine peuvent dans les différents cas se réaliser. En particulier, la Providence s'étend-elle jusqu'aux individus dont la nature est soumise à la génération et à la corruption, ou se limite-t-elle aux espèces ?

Saint Thomas adopte et exprime assez fréquemment cette opinion, d'origine antique, suivant laquelle la nature tend à la production et à la génération de l'espèce, beaucoup plus qu'à celle de l'individu. « Ce qui est conforme à l'intention de la nature, écrit-il par exemple, c'est ce qui est perpétuel ; ce qui, par contre, n'existe que pour un temps n'est pas

(1) « *Motus caeli et omnes causae naturales iuvant praedestinationem in quantum eorum officio perficitur generatio et sustentatio electorum* ». In *I Sent.*, d. 41, q. 1, a. 4.

(2) *Summ. Theol.*, I^a II^{ae}, q. 113, a. 9, ad 2. Rien n'illustrerait mieux la pensée de saint Thomas que le fragment de Pascal sur la distinction des ordres : « tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble et toute leur production ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé. » Fr. 793.

(3) In *I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 2.

conforme à la finalité principale de la nature, mais se trouve ordonné à autre chose ; s'il n'en était pas ainsi, après sa corruption, l'intention de la nature cesserait. Puisque dans les choses corruptibles il n'y a rien de permanent, sauf l'espèce, le bien de l'espèce est conforme à la finalité principale de la nature, et c'est à sa conservation que la génération naturelle est ordonnée (1). » A d'autres endroits, saint Thomas reprend cette doctrine en des termes qui sont empruntés à la Philosophie d'Avicenne. « Tout agent tend principalement dans son œuvre à ce qui est plus parfait. Or la nature de l'espèce est ce qu'il y a de plus parfait dans chaque individu, elle vient combler une double imperfection, celle de la matière qui est le principe de l'individuation, et qui, étant en puissance à la forme de l'espèce, est parfaite lorsque la nature de l'espèce est atteinte ; elle comble aussi l'imperfection de la forme générique qui est en puissance par rapport aux formes spécifiques, comme la matière est par rapport à la forme. Aussi l'espèce dernière est principalement conforme à l'intention de la nature comme le montre Avicenne, au début de sa Métaphysique. En effet, la nature ne tend pas principalement à la génération de Socrate ; sans quoi, Socrate étant détruit, l'ordre et la finalité de la nature se trouveraient détruits, mais elle tend dans Socrate à engendrer l'homme. De même, elle ne tend pas principalement à engendrer l'animal, sans quoi son action s'arrêterait lorsqu'elle est parvenue à la nature de l'animal ; il est vrai que dans la génération de l'individu, la nature de l'animal est achevée avant celle de l'homme, comme on le voit dans le *De Anima* ; pourtant l'homme n'existe pas avant cet homme (2). »

Si l'on se place au point de vue de la nature, le bien de l'espèce l'emporte sur celui de l'individu. En résulte-t-il que la Providence ne porte

(1) I^a, q. 98, a. 1. « Similiter etiam ipsa sempiternitas essendi est quaedam assumptio divine bonitatis, et propter hoc perpetuitas specierum vocatur a Philosopho divinum esse. » *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2. « Intentio autem naturae non est principaliter ad speciem conservandam ; unde quamvis generatio terminetur ad hunc hominem, tamen intentio naturae est quod generet hominem ; et propter hoc etiam Philosophus dicit in XVIII de Animalibus, quod in accidentibus specierum sunt assignandae causae finales, non autem in accidentibus singularium. *De Ver.*, q. 3, a. 8.

(2) *Quodl.* VII, a. 2. Le passage d'Avicenne auquel renvoie saint Thomas est le suivant : « Debemus ergo incipere in docendo a principiis rerum communium : quia res communes magis note sunt quantum ad rationes nostras, quamvis non sint note quantum ad naturam, hoc est quia non sunt res quas natura intendit ut perficiat esse ipsis. Non enim exigitur a natura facere animal absolute, vel corpus absolute, sed ut sint naturae specialium : et cum natura specialium habuerit esse in singularibus fiet aliquod individuum. Ergo hoc attenditur : ut naturae specialium facient esse aliqua individua in sensibilibus : non autem intenditur hoc individuum expresse signatum : sed in natura particulari, quae propria est ipsi individuo. Quia si intenderetur hoc individuum expressum destrueretur esse et ordo ejus quando destrueretur individuum vel quando desineret esse. Iterum si intenderetur natura communis et generalis esse et ordo ejus perficeretur cum fieret, sicut cum fieret corpus qualicumque modo vel animal qualicumque modo. Ergo jam pene manifestum est quia hoc exigitur ut natura speciei operetur individuum non proprie designatum. Et hoc est perfectio et finis universalis. » *Sufficientia*, Lib. 1, cap. 1, p. 13, r. b.

pas sur le singulier comme tel ? Lorsqu'il examine cette question, en particulier dans un article important du *Commentaire sur les Sentences* (1), saint Thomas rapporte d'abord les opinions d'Averroès et de Maimonide. La première consiste à dire que les choses qui dévient souvent de leur cours normal n'entrent pas, par elles-mêmes, dans les dispositions de la Providence, et cette opinion est attribuée à Aristote, bien qu'elle ne puisse absolument être dégagée des expressions dont il se sert ; mais le Commentateur, au contraire, la soutient d'une façon expresse. Il ne convient pas, dit-il, que la divine bonté ait soin des singuliers, sinon en tant qu'ils réalisent une nature commune, par exemple que l'araignée sache faire sa toile. Une deuxième opinion consiste à dire que la Providence divine ne s'étendrait pas à tous les individus en général, mais seulement aux hommes. C'est elle que l'on trouve, nous dit saint Thomas, chez Maimonide. Nous la trouvons, en effet, dans le *Guide des Égarés*. « Je vais maintenant t'exposer ce que je pense moi-même sur ce principe fondamental, à savoir sur la Providence divine. Dans cette croyance dont je vais parler, je ne m'appuie pas sur des preuves démonstratives, mais plutôt sur ce qui m'a paru être l'intention évidente du livre de Dieu et des écrits de nos prophètes. Mais l'opinion que j'admets offre moins d'in vraisemblance que les opinions précédentes et s'approche davantage du raisonnement de l'intelligence. C'est, je crois, que dans le bas monde, je veux dire au-dessous de la sphère de la lune, la Providence divine n'a pour objet, en fait d'individus, que ceux de la seule espèce humaine, et que c'est dans cette espèce seule que toutes les conditions des individus, ainsi que le bien et le mal qui leur arrivent, sont conformes au mérite, comme il est dit : car toutes mes voies sont justes (Deuter., 32, 4). En ce qui concerne les autres animaux, et à plus forte raison les plantes, je partage l'opinion d'Aristote. Je ne vois nullement que telle feuille soit tombée par l'effet d'une providence, ni que telle araignée ait dévoré telle mouche par suite d'un décret de Dieu, et par sa volonté momentanée et particulière, ni que ce crachat lancé par Zeïd soit allé tomber sur tel moucheron dans un lieu particulier et l'ait tué par suite d'un jugement et d'un décret de Dieu, ni que ce soit par une volonté divine particulière que tel poisson ait enlevé tel ver de la surface de l'eau ; au contraire, tout cela est, selon moi, l'effet d'un pur hasard, comme le pense Aristote. Mais selon ma manière de voir, la Providence divine suit l'épanchement divin, et l'espèce à laquelle s'attache cet épanchement de l'intelligence divine et auquel se manifeste tout ce qui se manifeste à un être intelligent, cette espèce, dis-je, est accompagnée de la Providence divine, qui en mesure toutes les actions, de manière à les récompenser ou à les punir (2). »

(1) *In II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2.

(2) *Guide des Égarés*, III, p. 129.

La solution thomiste donnée à ce problème de la Providence du singulier est extrêmement importante, parce qu'elle va faire intervenir des principes métaphysiques qui sauvegardent les diverses vérités en présence. Saint Thomas part de cette idée qu'il emprunte à Denys que la Providence doit agir en conformité avec les natures mêmes, et sans les détruire. *Non est Providentiæ naturam rei destruere sed salvare*. Par suite, si Dieu ne laissait pas, conformément au cours normal des choses, place à la destruction et à la corruption dans le domaine des substances matérielles, on ne se trouverait plus en présence de ces natures mêmes, mais d'autres entièrement différentes. Or, c'est une idée capitale, sur laquelle nous avons déjà insisté, que l'ordre de l'univers suppose un ensemble de substances inégales et qui réalisent à des degrés différents les perfections de l'être. L'univers dans son ensemble serait donc moins parfait s'il ne s'y rencontrait pas des substances qui peuvent comporter du défaut, et il ne peut, d'autre part, appartenir à la Providence qui donne les natures à elles-mêmes et ne les violente pas, d'empêcher ces déficiences par des volontés particulières. Nous tenons là une première réponse de saint Thomas à la difficulté qu'il s'était proposée ; nous verrons tout à l'heure que sa doctrine comporte une deuxième réponse, infiniment plus profonde. Mais remarquons d'abord, avant d'aller plus loin, que ces principes de solution s'appliquent également à d'autres problèmes, ainsi ceux du mal et du hasard. Ces deux derniers effets ne peuvent être attribués à Dieu pour la même raison, c'est qu'ils ne désignent rien de positif. L'idée capitale qu'il faudrait mettre en lumière dans une étude sur le mal, selon saint Thomas, est celle que dégageait la critique augustinienne ; ce n'est pas une substance, mais une privation d'un bien auquel une nature est naturellement ordonnée. Ainsi, à proprement parler, le mal n'a pas de cause, encore qu'il puisse avoir une raison. *Causam autem formalem malum non habet, sed est magis privatio formæ* (1). Il en va de même du hasard. Saint Thomas le définit, à la suite d'Aristote, de deux façons. Il le rattache d'abord à l'attribution accidentelle, ou bien plus profondément il montre que le hasard, limité au domaine normalement soumis à la finalité, se présente lorsque des causes différentes se rencontrent sans que le concours soit déterminé en vue d'une fin. Ce qui définit le hasard, ce n'est donc pas la contingence dans les séries causales, c'est que les causes produisent un effet qui n'est qu'une imitation d'une réalité naturelle, mais n'a, à proprement parler, ni unité ni être véritable. Ce qui est fortuit n'a pas à proprement parler de cause, parce qu'il est proche du néant. *Videlur enim ens per accidens esse propinquum non enti* (2). Il faut donc dire que la causalité du hasard est nulle, et renoncer par suite à rattacher direc-

(1) *Summ. Theol.*, I^a, q. 49, a. 1.

(2) *In VI Met.*, lect. 2, 1178. Cf. *Met.*, VI, 1026, b. 22.

tement à Dieu le hasard ou le mal. Mais ici encore nous dirons que la volonté divine porte sur un univers qui enveloppe le mal ou la contingence des causes, parce que les natures qui comportent ces déficiences réalisent un aspect de la perfection et concourent au bien de l'ensemble. Ceux qui ne comprennent pas la raison d'être de la contingence du mal et de la corruption ont eu le tort de ne pas se placer au point de vue de l'ordre de l'univers tout entier (1).

Saint Thomas ne s'en tient pas encore là. Nous nous trouvons en présence de deux séries d'événements, les uns qui arrivent d'une façon nécessaire, les autres d'une façon contingente. Mais les caractères sont pris par rapport aux causes secondes. Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que l'action divine ne fait pas nombre avec ces causes secondes, mais, au contraire, ces dernières, prises avec leurs différences particulières, sont encore subordonnées à l'action créatrice de Dieu. Dès lors, le contingent, comme le nécessaire, entrent également sous la disposition de la Providence divine, et cette Providence, loin de détruire la contingence de ses effets, la crée au contraire. « *Effectus divinae Providentiae non solum est aliquid evenire quocumque modo, sed aliquid evenire vel contingenter vel necessario* (2). » De la sorte, tout est soumis à la Providence divine, sans que l'on soit conduit à faire intervenir ces décrets particuliers, et ces décisions prises selon les occurrences que critiquait Maimonide. La vérité de la philosophie naturelle demeure. Il y a vraiment de la contingence et du hasard dans le monde; il est vrai que par rapport aux intentions de la nature la génération des substances corruptibles individuelle est accidentelle. Mais cette action même de la nature seconde est voulue par Dieu. Faut-il dire encore que Dieu veut cet effet corruptible, et particulièrement qu'il veut le mal ? Non, puisque cet effet n'étant que déficience reste étranger à son action, mais il reste vrai que Dieu veut l'univers où un tel effet trouve sa place, et Dieu respectant l'action des causes nécessaires et libres, organise leurs effets par rapport à la disposition universelle de sa Providence. *Ita esset contra rationem divini regiminis si non sineret res creatas agere secundum modum propriæ naturæ* (3). On a bien des fois reproduit le raisonnement dont nous essayons de marquer l'articulation; ce raisonnement trouvera en particulier son emploi dans l'analyse de la doctrine de la grâce efficace par elle-même (ce qui ne signifie pas qu'elle est efficace sans la liberté). Pour en bien saisir la portée, il faut voir qu'il dépend de la notion de transcendance. L'action divine étant cause de l'être en tant que tel, dispose ainsi les causes nécessaires et contingentes à agir selon leur nature, et sans violenter ce qu'au contraire elle donne. C'est ce que saint Thomas exprime avec sa concision et sa richesse inimitables :

(1) I^a, q. 48, a. 4.

(2) I^a, q. 22, a. 4, ad L.

(3) *Cont. Gent.*, III, 71, Adhuc.

Nam voluntas divina est intelligenda est extra ordinens entium, velut causa quaedam profundens totum ens et omnes ejus differentias (1).

Tel serait à notre sens le point extrême du raisonnement de saint Thomas. L'ordre du monde se prend de Dieu, parce que son action dispose non seulement des effets réunis dans un même univers, mais encore des causes par lesquelles ces effets arriveront. Ce qui est ici encore impliqué, c'est l'attitude ontologique, tout à fait délibérée chez saint Thomas ; contingent et nécessaire sont des différences de l'être, Dieu est au-dessus de ces différences, qui lui sont également soumises, et comme on l'a fort bien dit, « pour s'excuser de son gouvernement, il faudrait aussi s'excuser d'être (2) ». On voit bien les objections que l'on fera à une telle doctrine : c'est qu'elle nous conduit au mystère, par l'affirmation d'une cause transcendante et par suite d'une Providence à laquelle le contingent lui-même demeure soumis. A cette critique, il n'y a sans doute, du point de vue thomiste, qu'une seule réponse ; ce qui est en question ici c'est la nature de l'explication. Ce qui fait que l'affirmation du mystère comporte un sens philosophique, c'est qu'elle vient à son moment, elle est d'une certaine façon dominée par la réflexion qui sait exactement pourquoi et à quel moment le mystère doit intervenir. Pour bien saisir l'esprit du thomisme, il faudrait sans doute considérer la signification et la valeur de cette attitude, dans laquelle, nous l'avons vu, saint Thomas se place d'une façon toujours délibérée, et qui commande ses

(1). *In l. Perihermeneias*, lect. 14. C'est que l'on trouvera encore exprimé avec une grande netteté dans le Commentaire sur la Métaphysique. « De providentia majorem habet difficultatem. Providentia enim divina falli non potest. Haec enim duo sunt impossibilia, quod aliquid sit provisum a Deo et non fiat : et ita videtur, quod ex quo providentia jam ponitur, ejus effectum necesse sit sequi. Sed sciendum est, quod ex eadem causa dependet effectus, et omnia quae sunt per se accidentia illius effectus... Sicut autem dictum est, ens in quantum ens habet causam ipsum Deum ; unde sicut divinae providentiae subditur ipsum ens, ita etiam omnia accidentia entis in quantum ens, inter quae sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed quod dat ei contingentiam vel necessitatem. Secundum enim quod unicuique dare voluit contingentiam vel necessitatem, praeparavit ei causa medias, ex quibus de necessitate sequuntur vel contingenter... Unde non sequitur secundum rationem Aristotelis hoc inductum, quod ex quo divina providentia est posita, omnes effectus sunt necessarii ; sed necessarium est effectus esse contingenter vel de necessitate ; quod quidem est singulare in hoc causa, scilicet in divina providentia. Reliquae enim causae non constituunt legem necessitatis vel contingentiae, sed constituta a superiori causa utuntur. Unde causalitati cujuslibet alterius causae subditur solum quod ejus effectus sit, quod autem sit necessario vel contingenter, dependet ex causa altiori, quae est causa entis in quantum est ens a qua ordo necessitatis et contingentiae in rebus provenit. » *In VI Met.*, lect. 3, 1218-22. « Genus autem subjectum divinae artis est ens. » *Cont. Gent.*, II, 26, Praeterea.

(2) SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, t. I, p. 258. Ces principes seront mis en lumière d'une façon particulière dans le thomisme, à propos du problème de la grâce, que nous n'aurons pas à examiner ici pour lui-même. Signalons toutefois l'excellent exposé qu'on en trouve dans l'ouvrage ancien, mais très suggestif, du P. TOURON, *Le Vie de saint Thomas d'Aquin, avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages*, p. 504 sv.

principales conclusions. Nous rejoignons par là les idées que nous marquions au début de tout notre exposé, et qui nous servaient déjà à caractériser l'originalité de saint Thomas. Elle consiste en grande partie dans l'insistance avec laquelle il nous met en présence d'une nature, où les choses possèdent une perfection et une efficacité véritables. C'est là, on le sait, un des points sur lesquels se marque le mieux l'opposition de saint Bonaventure et de saint Thomas. Pour le premier « il est dangereux d'attribuer aux créatures ce qui est à Dieu » et l'on voit « l'unité de toutes les thèses dont plusieurs opposent le penseur franciscain à saint Thomas ; multiplicité, composition hylemorphique universelle, pluralité des formes, raisons séminales, autant de manières de rendre impossible un monde physique qui serait autonome et aurait en lui son principe d'explication (1) ». Pour saint Thomas, au contraire, attribuer beaucoup aux causes secondes, c'est encore attribuer tout à Dieu, puisque sa causalité s'étend à l'être même, et que tout ce qui est, tout ce qui agit n'a qu'une vertu instrumentale. *Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis* (2). Ce qui donne son sens à la notion thomiste de nature, c'est la doctrine de la transcendance divine. Dès lors, il faut aller jusqu'à dire que tout, en un sens, fait partie de la nature, et même le miracle. Le miracle consiste dans l'action par laquelle Dieu produit lui-même, sans le concours des êtres créés, les effets qui lui sont attribués d'ordinaire, ou bien produit par leur intermédiaire des effets qui dépassent leur puissance. Mais en définitive, si Dieu agit contrairement à la nature particulière, il n'agit pas contrairement à la nature universelle, qui désigne le rapport du premier agent à toutes les autres causes subordonnées. En ce sens, on peut dire avec saint Augustin : *Deus omnium naturarum conditor, nihil contra naturam facit* (3). En définitive, nous arrivons à cette idée que la nature de chaque chose contient une dépendance et une relation au créateur, de sorte qu'en ce sens l'action divine ne saurait aller à l'encontre des natures elles-mêmes. *Ea quæ divinitus fiunt, supra naturam quidem sunt, non autem contra naturam, quia inest cuilibet rei creatae naturalis subjectio ad Creatorem* (4). »

De ce point de vue, il est tout à fait exact de dire que rien n'échappe aux dispositions de la Providence. Mais c'est par l'intermédiaire des natures créées elles-mêmes que l'action divine s'exerce dans le monde. On comprend alors comment saint Thomas peut dire de la nature qu'elle ne tend qu'à l'espèce, et qu'il y a cependant en Dieu une providence du singulier comme tel. Par rapport à la nature en effet, la génération de tel individu est accidentelle, mais si l'action divine est transcendante, si

(1) BREHIER, *Histoire de la Philosophie*, t. I, p. 650.

(2) *Cont. Gent.*, III, 69, *Amplius. Perfectio effectus.*

(3) *De Pot.*, q. 6, a. 1, obj. 1.

(4) *De Malo*, q. 5, a. 5, ad 4.

elle ne compose pas avec celle des créatures, et ne peut, par suite, s'opposer à elles, sa volonté se réalise également, soit par le moyen des causes contingentes, soit par le moyen des causes libres. Dire qu'il n'y a pas en Dieu de décrets particuliers, pris selon les occurrences, ce n'est donc pas dire qu'il ne se préoccupe pas du singulier.

Remarquons enfin que s'il est vrai que tout le réel entre dans les dispositions de la Providence, tout n'y entre pas de la même façon. Certaines réalités sont voulues par Dieu pour elles-mêmes, et d'autres en ce sens seulement qu'elles sont disposées elles-mêmes à d'autres fins. Les créatures spirituelles sont donc dans le plan divin distinguées de l'ensemble de la nature. Elles ne sont plus des parties de la nature, mais chacune d'elles devient un centre et acquiert ainsi une valeur singulière. Leur dignité peut se comprendre encore si nous faisons intervenir ce principe que les réalités qui sont plus proches du premier Être entrent d'une façon plus noble dans l'ordre de la Providence. Dès lors elles ne sont plus seulement soumises à la Providence, mais elles deviennent elles-mêmes la providence de leurs actes, et s'il y a en elles, de ce point de vue, quelque défaut, celui-ci devient une faute (1). C'est donc l'application dernière de ces principes qui nous montrerait la signification de la vie morale et nous ferait comprendre comment s'établissent dans le thomisme les rapports de la nature et de la liberté.

VI. — Arrêtons-nous maintenant à contempler à nouveau dans la doctrine thomiste l'unité d'ensemble de l'univers. Elle se traduit dans les êtres pensants par l'amour qui les conduit à dépasser leur individualité périssable. Le P. Rousselot, dont nous suivrons ici dans une très grande mesure les analyses, a montré qu'il fallait distinguer deux conceptions générales de l'amour au moyen âge, nous appellerons l'une physique ou naturelle, l'autre extatique. La question est de savoir comment par l'amour nous pouvons dépasser notre individualité particulière; le problème de l'amour, comme celui de la connaissance, est d'une certaine façon le problème de l'« autre ». Saint Thomas adopte la conception physique, c'est-à-dire qu'il montre que nous pouvons aimer un autre que nous, en tant que nous nous représentons un tout dont cet autre et nous-même sommes des parties. La définition thomiste, empruntée à Denys, sera donc la suivante : *Amor est uniliva virtus* (2). Chaque être désire naturellement, à sa façon, son bien, et si le propre de l'amour c'est que celui qui aime veut le bien de son ami, il faut donc

(1) *De Ver.*, q. 5, a. 5. Cf. *Summa Theol.*, I, q. 22, a. 2, ad 4.

(2) *Cont. Gent.*, I, 91, Amplius. On trouvera dans ce même texte la citation de Denys, prise de *Div. Nom.*, cap. 4. Cette conception de l'amour est celle qui se retrouvera chez Descartes, dans la lettre à Chanut, « car la nature de l'amour est de faire qu'on se considère avec l'objet aimé comme un tout, dont on n'est qu'une partie »... Adam et Tannery, IV, 611.

que l'ami soit à son ami dans le rapport où il est avec ce qui lui est uni. Or c'est une des vues métaphysiques les mieux fondées dans la doctrine que notre individualité n'est pas un absolu, limitée à elle-même ou close, mais, par l'imperfection, qui l'affecte elle se trouve en rapport avec les autres êtres concrets qui achèvent la perfection de l'univers. Nous pouvons donc considérer, par une réflexion de plus en plus élaborée, que nous sommes unis à nos proches, à l'humanité tout entière, ou à l'univers ; le thomisme nous propose ainsi, comme d'autres doctrines plus modernes, « une philosophie de la générosité (1) ». Mais il ne faut pas s'en tenir à cette subordination de la partie au tout dans l'univers. Nous sommes unis à Dieu, non plus comme une partie à un tout, mais en tant que notre être est une participation à sa ressemblance. Notre être même est ainsi, en ce sens analogique, de Dieu, autant qu'il est à nous, et c'est là ce qui rend possible l'amour divin. *Quia 'omnis creatura, secundum id quod est, Dei est, sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et homo plus et principalius diligit Deum quam seipsum* (2). C'est la ressemblance et la participation à Dieu que nous cherchons dans chacun des biens de notre expérience ; toutes les formes du bien sont aussi des formes de l'être (3) ; ainsi on peut saisir dans chaque créature cet appétit universel de Dieu. Cet amour ne nous détourne qu'en apparence de la subordination de nous-mêmes à tout l'univers. Ce que nous retrouvons en Dieu c'est, en effet, le bien de l'ensemble, puisqu'il est lui-même toutes choses éminemment et virtuellement. En désirant Dieu nous ne faisons qu'exprimer à nouveau l'insuffisance radicale du membre qui, séparé de tout, comme de son créateur, n'a plus qu'« un être périssant et mourant (4) ».

On peut enfin présenter cette même vérité d'une façon inverse. Nous venons de voir que nous pouvons, partant de l'amour-propre, atteindre à un amour vrai des autres, en tant que nous les considérons comme un avec nous. Mais à nouveau, et d'une façon plus profonde, c'est cet amour du tout qui est la raison de l'amour de nous-mêmes. Le bien de la

(1) BRUNSCHWIG, *Etapes de la Philosophie Mathématique*, p. 165. Cf. de même : *L'idéalisme contemporain*, p. 33.

(2) *Summa Theol.* I^a, q. 60, a. 5. On pourra dire de ce point de vue : « Est quodam modo Deus anima animae si loqui liceat improprie ». *De dilectione Dei et proximi*, cap. 20. V. t. 28, p. 344. Apocryphe de Helvic von Germar.

(3) « Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem ; Deo enim assimilatur aliquid in quantum bonum est ; bonum autem hoc vel illud particulare habet quod sit appetibile, in quantum est similitudo primae bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum quia tendit in divinam similitudinem ; et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem. » *Conf. Gent.*, III, 24. Sic igitur. Cette doctrine se trouve exposée dans le P. GARRIGOU-LAGRANGE, *La question de l'amour pur et les principes de saint Thomas*. La Vie spirituelle, 1929, Etudes et Documents, p. 229 sv.

(4) Pascal, fr. 483. Cette doctrine de l'appétit universel de Dieu a sa source chez le pseudo-Denys. *De Div. Nom.*, cap. 4 et 10. Voir les textes cités par Rousselot op. cit., p. 32 sv.

partie est subordonné au bien de l'ensemble, et, dès lors, s'aimer soi-même, c'est se vouloir à sa place dans l'ordre des choses (1). En premier lieu, nous étions passés de l'amour de soi à l'amour de l'autre, en qui nous retrouvions le *sicut ad se* primitif; maintenant c'est dans notre subordination à l'universel que nous voyons la raison d'être de notre attachement à nous-mêmes.

Peut-être craindrait-on alors que la victoire de l'amour ne soit trop grande. Le thomisme va-t-il ramener la partie au tout, de telle sorte que l'originalité propre des personnes disparaisse? Le paradoxe de l'homme c'est qu'il est à la fois une partie, dans l'ensemble des choses, ou dans la société, et un centre lui-même. Mais le thomisme ici encore ne néglige aucune des vérités en présence. Je me subordonne à l'ensemble sans doute, en ce sens que je veux occuper ma place pour le bien du tout, mais il se trouve justement que la place d'une créature spirituelle dans l'univers, c'est de représenter l'ensemble des choses et d'être ainsi un centre (2). Nous serons donc vraiment à notre place lorsque nous comprendrons que nous sommes en un certain sens toutes choses et que nous devons nous élever jusqu'à un amour égal à l'universalité de l'être que nous concevons. *Si igitur creaturarum bonitas, pulchritudo et suavitas sic animas hominum allicit ipsius Dei Fons bonitatis, rivulis bonitatum in singulis creaturis repertis diligenter comparatus, animas hominum inflammatos totaliter ad se trahet* (3).

L'amour de Dieu se trouve ainsi profondément intégré à l'amour de soi-même, il est la raison d'être de cet amour, de même que celui que nous portons à tous les autres êtres. Nous sommes attachés à tous, en tant qu'ils sont avec nous partie d'un même ensemble; chacun d'entre

(1) « Diligere Deum super omnia est quiddam connaturale homini et etiam cuilibet creaturae non solum rationali sed irrationali, et etiam inanimatae, secundum modum amoris qui unicuique creaturae competere, potest... Manifestum est... quod bonum partitis est propter bonum totius; unde naturali appetitu vel amore unaquaque res particularis amat bonum commune totius universi, quod est Deus. » *Summa Theol.* I^a II^a, q. 109, a. 3, cité par Rousselot, p. 16.

(2) « Manifestum est partes omnes ordinare ad perfectionem totius; non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. Naturae autem intellectuales majorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae; nam unaquaque intellectualis substantia est quodam modo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu; quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet. » *Cont. Gent.*, III, 112. Praeterea.

(3) *Cont. Gent.*, II, 2. Tertio haec consideratio. C'est par là que pourrait se poser le problème de la relation de la nature au surnaturel. L'esprit, étant capable de devenir tout, est par là même capable de Dieu. « Sola autem natura rationalis creata habet immeditum ordinem ad Deum. Quia ceterae creaturae non attingunt ad aliquid universale, sed solum ad aliquid particulare, natura autem rationalis inquantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium. Perfectio ergo rationalis creaturae non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed etiam in eo quod ei attribuitur ex quadam supernaturali participatione divinae bonitatis. » II^a II^a, q. 2, a. 3. Cf. ROLAND-GOSSELIN, *Béatitude et Désir naturel*, Revue des Sc. Phil. et Théol., 1929, p. 210.

eux, pris à part, n'est qu'un incomplet, et l'ensemble conserve la même insuffisance s'il est privé de sa condition première qui est Dieu, en ce sens que les perfections de l'univers ne sont qu'une participation multiple à ce qui est en Dieu simplicité. L'étude du problème de l'amour nous montre donc à nouveau l'unité profonde des choses entre elles, l'impossibilité de s'entendre à une vision de l'individualité close et entièrement suffisante en elle-même. *Unumquodque, secundum hoc ipsum quod est, alterius est* (1). C'est l'analyse de cette condition de l'être concret qui nous permet de comprendre la possibilité d'un amour de soi, qui n'est plus égoïste et d'un attachement aux autres fondé sur l'amour de soi. « C'est donc, conclut le P. Rousselot, pour ainsi dire, à force de radicalisme philosophique que saint Thomas parvient à expliquer l'âme mystique à elle-même (2). »

Nous retrouvons ainsi dans l'analyse de chaque problème les mêmes vues métaphysiques simples sur l'unité et la composition du concret, sa perfection et son insuffisance sur l'analogie et sur l'universalité de l'action divine. Il ne nous reste plus qu'à marquer la convergence de nos différentes analyses, en montrant comment le thomisme procède des principes métaphysiques qui s'y trouvent engagés.

(1) *Summa Theol.* I^a., q. 60, a. 5.

(2) ROUSSELOT, op. cit., p. 14.

CHAPITRE IX

L'intuition et le système dans la Philosophie de saint Thomas

Formalissime semper loquitur divus Thomas.

I. — L'œuvre philosophique de saint Thomas s'est présentée à ses contemporains, et a été le plus souvent jugée par la suite, comme celle d'un novateur (1). Nous avons donc essayé de montrer ce que furent, sur chacun des problèmes que nous avons examinés, les initiatives et les options par lesquelles cette doctrine s'est constituée. La situation devant laquelle saint Thomas se trouvait nous a paru le plus souvent embarrassée et complexe, mais l'interprétation à laquelle il s'arrête lui-même est toujours le résultat d'une réflexion très élaborée et très sûre. Ce caractère de l'œuvre ne facilite pas toujours le travail de l'historien. La sérénité de l'exposé, la rigueur abstraite de la pensée, ce sont là des caractères qu'une lecture même rapide des textes mettra toujours en lumière. C'est seulement dans le *Commentaire sur les Sentences* que l'on trouvera, de temps à autre, des expressions qui traduisent ce que furent les démarches et les hésitations parfois du jeune Docteur. *Plus mihi placet... et sic intelligo... credo veriore* (2). Quoi qu'il en soit, si l'historien ne se laisse pas arrêter par ces premières difficultés, il rencontrera dans l'œuvre de saint Thomas des indications qui sont présentées d'une façon impersonnelle, mais qui sont du plus grand intérêt. Saint Thomas ne marque pas volontiers le progrès de sa propre pensée, mais lorsqu'il est arrivé à la maîtrise absolue de cette pensée, il a le plus souvent le souci de la situer par rapport à celle de ses devanciers ou de ses contemporains. Fréquemment il nous présente des

(1) On connaît le témoignage célèbre de GUILLAUME DE TOCCO, qui indique avec insistance dans la même phase la nouveauté des articles, des méthodes, des opinions de Frère Thomas. Cf. Bollandistes, VII, mars, t. I, p. 661.

(2) Voici quelques exemples de ces expressions qui se rencontrent rarement dans les écrits postérieurs : « Et hoc mihi videtur verius. » *In I Sent.*, d. 15, q. 1, a. 12. « Et hoc modo intelligo in angelis compositionem », d. 8, a. 5, a. 2. « Et hanc credo esse veriore », d. 24, q. 1, a. 3. « Videtur mihi secundum aliquid vera esse ». *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3. « Tertia opinio plus mihi placet », d. 9, q. 1, a. 8.

exposés d'une ordonnance très vaste, dans lesquels il définit avec sa propre doctrine les principes qui la commandent, et qui permettent à ses yeux de départager entre les opinions opposées. *In tribus eadem opinionum diversitas invenitur* (1). *Harum autem duarum opinionum diversitas ex hoc procedit* (2). Les difficultés historiques ne sont pas cependant tout à fait résolues dans ces textes. Il s'agit, en effet, de déterminer à qui se rapportent ces allusions, et ces indications ne sont ainsi, bien souvent pour nous, que des énigmes à déchiffrer. Il nous faut donc une assez grande patience, et des informations étendues, pour refaire le tableau des opinions philosophiques devant lesquelles se trouvait placé un docteur médiéval. Mais il est sûr qu'un tel travail est indispensable, et que l'on ne saurait, par exemple, dire exactement le sens de la distinction thomiste et d'essence et d'existence sans analyser Boèce, le *De Causis*, Avicenne et Averroès. Nous espérons sur un certain nombre de points avoir ainsi montré ce que fut l'initiative philosophique du thomisme.

Mais notre tâche n'est pas encore terminée. Les renseignements que nous avons recueillis sur chaque problème pris à part nous auront aidé à mieux comprendre le sens des doctrines ; il est temps d'essayer de grouper ces renseignements et d'en marquer la convergence. On connaît le jugement que portait Duhem : « La vaste composition élaborée par Thomas d'Aquin se montre donc à nous comme une marqueterie où se juxtaposent nettement reconnaissables et distinctes les unes des autres une multitude de pièces empruntées à toutes les Philosophies du Paganisme hellénique, du Christianisme patristique, de l'Islamisme et du Judaïsme (3) ». Or c'est de ce jugement même, indiquons-le tout de suite, que nous voudrions maintenant demander la révision. On accordera sans peine que la philosophie se définit avant tout comme un effort vers l'unité, comme une vision synoptique des choses. Le thomisme est une philosophie parce que les diverses thèses qu'il assemble procèdent d'une même inspiration, parce que la doctrine constitue, dans un sens que nous aurons à préciser, un système, et que, par delà ce système même, et « par delà le lourd appareil des thèses scolastiques », il est permis à l'historien de rechercher l'intuition qui fut celle de saint Thomas.

II. — Peut-être pourrait-on d'abord, sans trop d'artifice, déterminer sous la multiplicité des thèses en présence le problème essentiel que l'histoire des doctrines antérieures pose, aux yeux de saint Thomas. M. Gilson a plusieurs fois indiqué que ce problème serait celui des rapports de Platon et d'Aristote : « Il ne serait sans doute pas impossible, dit-il, de montrer que sous plus d'un rapport la philosophie tho-

(1) *De Ver.*, q. 11, a. 1.

(2) *De Sp. creat.*, a. 3.

(3) DUHEM, *Le système du monde*, t. 4, p. 569.

miste prolonge et amplifie au XIII^e siècle la lutte primitivement engagée contre Platon par Aristote (1). Saint Thomas se trouve, en effet, en présence d'un certain nombre de doctrines qui représentent à ses yeux l'esprit du Platonisme, et c'est contre ces doctrines qu'il prend parti. Ce n'est pas à dire cependant qu'il s'en tienne à la lettre d'Aristote, mais il a montré, avec beaucoup de netteté, comment cette critique aristotélicienne laissait peut-être de côté ce qu'il y a de plus important dans la critique de Platon. « Ex quo accipitur quod Aristoteles, disputans contra Platonem et alios hujusmodi, qui tradiderunt suam doctrinam occultantes sub quibusdam aliis rebus, non disputat secundum veritatem occultam, sed secundum ea quae exterius proponuntur (2). » Aristote, en effet, a repoussé à juste titre la doctrine des Idées, mais il a entraîné dans sa ruine toute philosophie de la participation; or la pensée chrétienne ne saurait s'accommoder d'un système pour lequel les partisans de la participation emploient un mot vide de sens, ou ne font que des métaphores poétiques (3). Ainsi les deux doctrines s'accordent par certains caractères avec la foi. La cohérence de l'être est particulièrement mise en lumière dans la philosophie d'Aristote; c'est pourquoi, de ce point de vue, saint Thomas peut juger *secundum fidei doctrinam et Aristotelis* (4), mais Platon a le mérite d'avoir bien vu la nécessité de dépasser l'expérience par la théorie de la participation. *Haec igitur platoniorum ratio, quantum ad id quod dicebant de primo rerum principio verissima est et fidei christianae consona* (5). Saint Thomas ne se contentera pas de juxtaposer l'une et l'autre explication, mais il essaiera de montrer comment, en se plaçant à un point de vue supérieur, et en comprenant toutes les exigences de la *consideratio ipsius esse universalis*, il est impossible de les accorder. Tout se passe donc comme si la philosophie platonicienne de la participation ne pouvait être sauvegardée que dans une philosophie aristotélicienne de l'expérience et du réel. Ainsi le thomisme serait vraiment une doctrine originale, qui ne se contente pas de se placer simplement dans l'une ou l'autre des attitudes déjà adoptées. Nous allons donc montrer

(1) GILSON, *Le thomisme*, p. 33. Voir de même : *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, Arch., p. 126. « Le point de départ de la réforme thomiste se trouverait peut-être dans la découverte, dont nul autre que saint Thomas ne nous offre le moindre signe des deux grandes voies ouvertes à la spéculation métaphysique, et de l'inévitable option qui s'impose à tout esprit soucieux de penser avec cohérence..., » etc.

(2) *In III Met.*, lect. 11, 471.

(3) « Dicere exemplaria esse vaniloquium est et poeticas metaphoras dicere. » C'est une citation du livre I de la Métaphysique souvent reprise par saint Thomas, par exemple : *In I Sent.*, d. 36 2, a. 1. obj. 1 — τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν ἄλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς. — *Met.*, I, 9, 991, a. 20.

(4) *In l. de Causis*, lect. 18 ; cf. V. t. 26, p. 554 a. Cf. supra, p. 29.

(5) *In l. de Div. nom.*, Proemium, V. p. 374 b.

en quoi consiste cette originalité, en rappelant d'abord ce que fut l'attitude de saint Thomas par rapport à Platon et par rapport à Aristote. L'étude de ces relations nous servira de fil conducteur pour nous guider à travers les diverses thèses que nous avons déjà examinées, et pour marquer la convergence de nos solutions.

La doctrine de « Platon » désignera pour saint Thomas la philosophie des Idées, critiquées dans les premiers livres de la Métaphysique, quelle que soit, bien entendu, la signification vraiment historique du Platonisme (1). On peut, à la suite d'Aristote, considérer les Idées en tant qu'elles désignent l'essence ou l'universel. Si l'on se place au premier point de vue, on sait en quoi consista, pour l'essentiel, la critique d'Aristote : l'essence ne serait pas alors la même chose que ce dont elle est l'essence. Saint Thomas n'a pas rencontré, parmi les doctrines qu'il examinait, le Platonisme soutenu sous une forme explicite ; pourtant il a montré que l'inspiration de cette philosophie se retrouvait sous plusieurs des thèses auxquelles il était conduit à s'opposer. On se demande, par exemple, si les choses sont vraies ou bonnes, de la vérité ou de la bonté de Dieu, et pour justifier sa réponse, saint Thomas est conduit à reprendre le principe même d'Aristote : « Sed haec opinio a Philosopho improbatur multipliciter, tum ex hoc quod quidditates et formæ rerum insunt ipsis particularibus, et non sunt ab eis separatae, ut probatur multipliciter in VII Met. tum etiam suppositis ideis (2). » Cette affirmation est constante dans toute métaphysique chrétienne. Nous avons essayé de montrer cependant quelles nuances de pensée séparent ici le thomisme de la philosophie de saint Bonaventure ou de Robert Grossetête. Mais l'inspiration platonicienne se retrouvait à un autre moment dans les doctrines qui se présentent à l'attention de saint Thomas. Les formes existeraient à part et devraient être ainsi communiquées du dehors à la matière. Nous reconnaissons la théorie avicénienne du *Dalor farmorum*, dans laquelle saint Thomas voit un cas particulier de l'*Error Platoniorum*. C'est, en effet, nous dit-il, l'origine de multiples erreurs de juger des formes, comme on juge des substances (3), et c'est là, en particulier, la conséquence où devait aboutir l'interprétation des idées séparées. Mais sur ces divers points il suffit pour éviter ces erreurs de bien comprendre la portée des démonstrations aristotéliennes : l'induction de la forme n'est autre chose que la génération du composé. En définitive, si le Platonisme se présente à nous dans quelques doctrines arabes, il ne faut y voir, pour les

(1) On prétend que la critique d'Aristote porte sur une reconstruction sans doute inexacte de la pensée de Platon. C'est là le résultat auquel aboutit l'étude de M. ROBIN, *la Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, p. 69-72, et 260-266.

(2) *De Ver.*, q. 21, a. 4.

(3) *De Virt. in comm.*, a. 11.

aspects que nous avons rappelés, autre chose que quelques-unes de ces « erreurs grossières et facilement éliminables (1) », que saint Thomas repousse avec tous les docteurs de son temps. De sorte que l'analyse de ces thèses ne nous permet pas de saisir encore son originalité véritable.

Mais nous pouvons encore considérer l'idée en tant qu'elle désigne un universel ; de ce point de vue, saint Thomas a certainement pensé qu'une telle doctrine compromettrait le caractère principal de tout être concret, qui est l'unité. La véritable différence entre Platon et Aristote, c'est que, pour le premier, les notions intelligibles subsistent dans la réalité avec le caractère même qu'elles présentent dans la pensée. *Non enim est differentia inter Aristotelem et Platonem, nisi in hoc quod Plato posuit res quæ intelliguntur eodem modo esse extra animam quo modus intellectus intelligit* (2). On voit donc en quoi consiste pour saint Thomas la tentative de Platon. « Il a posé les espèces de toutes les choses comme séparées, et affirmé que les individus tenaient d'elles leurs dénominations, en participant pour ainsi dire à ces espèces séparées ; ainsi Socrate n'est appelé homme que par l'idée séparée de l'homme. Et de même qu'il posait l'idée séparée de l'homme et du cheval, qu'il appelait l'homme par soi, le cheval par soi, de même il posait comme séparées l'idée de l'être et l'idée de l'un, qu'il appelait l'être par soi, l'un par soi, et c'est par leur participation que toutes les choses étaient dites ou un être (3). » La conséquence la plus importante, c'est qu'une substance concrète serait composée de parties intégrantes, qui correspondraient à la hiérarchie des genres et des espèces. Or saint Thomas a pris position dès le début de son enseignement contre une telle critique, en indiquant le principe d'où il tire sa réfutation : « Nulla pars integralis praedicatur de suo toto » ; c'est qu'en effet, il ne faut pas considérer le genre comme une réalité à part et séparée de chacune de ses espèces, mais il représente la réalité même de l'espèce, quoique d'une façon indéterminée (4).

(1) GILSON, *Le Thomisme*, p. 31.

(2) *De Sp. creat.*, a. 9, ad 6.

(3) *De Sp. creat.*, a. 3.

(4) On remarquera que le Platonisme, tel qu'il apparaît à saint Thomas, est le plus souvent conforme aux tendances que RAVAISSON dégagait dans cette doctrine. « Le progrès de la dialectique ne sert qu'à faire mieux voir qu'elle ne peut donner par sa méthode superficielle de généralisation et d'abstraction, des principes et des causes efficaces, mais seulement les conditions logiques, et, pour ainsi dire, les cadres vides de l'existence, fantômes de l'entendement, donnés par l'imagination d'une réalité indépendante qui ne leur appartient pas. » *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, t. II, p. 8. Cf. *ibid.*, p. 560, 567. Nous laissons de côté la question de savoir si le Platonisme est historiquement cela et rien que cela. Il est bien difficile de ne pas voir dans la Dialectique l'effort pour remonter à l'hypothèse ou à l'idée, à partir du conditionné, de sorte que dans cette interprétation « ce n'est point le dogme des idées, c'est cet élan méthodique qui fait le Platonisme ». BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, t. I, p. 127. Quelle que soit l'interprétation que l'on soutienne, notre analyse historique du thomisme ne peut aucunement en être modifiée, puisque ce qui nous intéresse ici, c'est « Platon », tel que le voit saint Thomas.

Ce qui est important, c'est que saint Thomas ne se trouve plus alors en présence d'une reconstruction hypothétique qu'il ferait de la pensée de Platon. Siger de Brabant nous montre, dans un texte que nous avons déjà utilisé, l'origine platonicienne des thèses qu'il repousse en même temps que saint Thomas. *Ex eadem radice pullulavit opinio Platonis de positione idearum et opinio ponens in forma speciei plures formas*. Cette doctrine entraînait, en effet, les conséquences les plus graves, et les difficultés devant lesquelles se trouve saint Thomas procèdent le plus souvent de méprises sur les rapports de l'abstrait et du concret. C'est d'abord la théorie de la multiplicité des formes; on cherche, en effet, à retrouver dans la substance une multiplicité de formes diverses, correspondant à la progression des genres et des espèces. C'est de la même origine que procède la doctrine de l'universalité de la matière. En effet, comme Avicébron méconnaissait la vraie nature du genre et de la différence, il réalisait le genre comme une chose en acte, et en venait à dire que les différences sont par rapport au genre comme les accidents par rapport au sujet. En examinant le problème de la création, nous avons encore reconnu des applications nouvelles de cette même doctrine. Les systèmes du *De Causis* et de Denys, dans une grande mesure encore le système d'Avicenne, supposent à leur point de départ cette idée que le principe premier ne peut expliquer que ce qu'il y a de commun dans ses effets; il faut donc faire intervenir, en outre, des principes subordonnés qui déterminent ce premier effet, en lui communiquant, par manière de forme et non par manière de création, des perfections complémentaires de la vie ou de l'intelligence. Or, à ces doctrines diverses, saint Thomas oppose toujours les exigences de la philosophie aristotélicienne. S'il fallait admettre de tels systèmes, dit-il, on en reviendrait à la thèse platonicienne, suivant laquelle l'humanité et l'animalité en Socrate dépendraient de principes séparés.

On peut dire en un sens que le point de départ de toutes ces erreurs se trouve chez Platon; entendons, bien entendu, Platon tel qu'il est vu par Aristote. Mais la doctrine se retrouve d'une façon explicite surtout chez Avicébron. « Il a pensé, lisons-nous dans le *De Angelorum natura*, que la composition intelligible, devait être aussi considérée comme une distinction réelle, de telle sorte que, pour tout ce qui existe dans le genre, ce genre lui-même serait la matière et la différence la forme (1). » Nous avons donc pu établir que bien souvent, par derrière ses adversaires immédiats, saint Thomas visait le réalisme logique, tel qu'il se rencontre chez Avicébron. Telle est, par exemple, la signification que comporte la critique de l'interprétation bonaventurienne de la composition matérielle chez les anges. Mais, en nous en tenant à ces quelques traits, nous n'aurions encore du thomisme qu'une

(1) *De Ang. Nat.*, V. t. 27, p. 279, b. Cf. supra, p. 111

interprétation matérielle et souvent inexacte. En effet, les conséquences qu'entraînent les principes d'Avicébron sont rarement soutenues chez les adversaires de saint Thomas avec la rigueur théorique qu'elles comportent dans le *Fons Vitæ*. Prenons, par exemple, la théorie de la multiplicité de la forme. Elle n'est pas interprétée par Jean Peckham ou dans la *Summa Theologiae*, attribuée à Robert Grossetête, en ce sens qu'il y aurait dans le composé une multiplicité *actuelle* de formes, mais en ce sens seulement que la forme, en demeurant numériquement identique, reçoit des compléments différents et se présente ainsi *in actu incompleto respectu completionis*. De même encore la composition matérielle de l'ange dans l'Ecole franciscaine est une conséquence indirecte des principes logiques d'Avicébron, mais elle ne se ramène pas du tout à la thèse beaucoup plus explicite de l'universalité d'une matière partout identique. On peut donc dire que saint Thomas rencontre devant lui, dans la plupart des doctrines qu'il examine, le même adversaire qui est « Platon », ou encore Avicébron, mais il faut bien voir que les thèses scolastiques, auxquelles il s'oppose, avaient elles-mêmes fait subir des modifications importantes à la doctrine primitive. La tâche de saint Thomas consisterait donc à redresser les principes, à conduire jusqu'à leurs dernières conséquences des critiques déjà esquissées. Il achève, dirons-nous, un mouvement déjà commencé ; en un mot, il n'a pas à faire front au Platonisme, que la philosophie chrétienne n'a jamais admis, au sens où nous prenons en ce moment la doctrine, mais il déloge le Platonisme de toutes les positions où il se maintenait encore. L'originalité philosophique du thomisme n'est pas du genre d'une négation, mais plutôt du genre d'une purification, d'un achèvement (1).

II. — Si notre analyse est jusqu'ici exacte, il nous reste, pour comprendre la signification historique du thomisme, à chercher maintenant ce que cette philosophie emprunte à Aristote. Nous avons donc à rappeler quelle est, telle que la voit saint Thomas, la double interprétation aristotélicienne des rapports de l'abstrait et du concret, puis de la nature de l'être concret. L'essentiel de la critique adressée aux Platoniciens consiste à dire que ceux-ci ont une façon dialectique et logique, non réelle, de considérer les choses. En particulier, ils

(1) La doctrine de saint Thomas présente ce caractère, non seulement par rapport à ses adversaires, mais encore par rapport à son maître, Albert le Grand. Le jugement de M. Gilson nous paraît tout à fait exact : « Etudier Albert le Grand pour lui-même consisterait le plus souvent à examiner sans ordre et à peine dégrossis les matériaux qui vont repaître polis, finis et ajustés dans la philosophie thomiste. » *La Philosophie au moyen âge*, t. II, p. 5. Nous avons marqué à certains moments les rapports du maître et du disciple ; mais nous avouons que cette partie de notre tâche nous a paru difficile et que sa réalisation reste insuffisante à nos yeux. Un travail sur Albert le Grand paraît indispensable au progrès des études médiévales.

réalisent le genre indépendamment de ses espèces, mais comme le genre se divise en des espèces parfois opposées, ils sont conduits à loger ainsi dans le genre une contradiction manifeste. Mais du point de vue aristotelicien, le genre n'est pas en réalité, et en acte, différent des espèces, ou s'il s'en sépare, c'est comme la matière par rapport à la forme. Or, l'essentiel de la doctrine consiste à affirmer l'identité entre la matière la plus haute et la forme. On peut appliquer ces rapports au problème du genre et de la différence, de sorte que la différence s'ajoute du genre, mais celui-ci la contient en puissance, et se trouve ainsi mené par elle à une détermination plus complète.

Telles sont, aux yeux de saint Thomas, et pour le premier problème que nous avons posé, les acquisitions durables de la philosophie d'Aristote. Si nous nous plaçons maintenant dans l'ordre de l'existence et de la réalité concrète, nous nous trouverons encore en présence de difficultés d'origine platonicienne et bien résolues par Aristote. Lorsque l'on cherche à définir la fonction de la forme et celle de la matière, il apparaît difficile de saisir quels sont exactement leurs rapports. Nous avons toujours une tendance à réaliser à part soit l'une soit l'autre de ces notions, de sorte que l'intelligence de la notion corrélatrice se trouve compromise aussi. Affirme-t-on que la forme est une chose qui se trouve reçue d'en haut, comme on le voit, par exemple, dans le système d'Avicenne ? Alors, on identifie la matière avec une privation et finalement avec une limite ou un pur néant. Inversement, veut-on considérer, dans ce que nous avons appelé la théorie de l'universalité de la matière, que celle-ci est comme un sujet par rapport à ses accidents ? Alors la forme n'est plus le principe à qui il appartient de donner une existence substantielle. *La difficulté que nous éprouvons à penser la matière comme puissance vient donc de ce que nous avons, plus ou moins clairement, identifié la forme avec une chose.* Il faut donc considérer que si la forme donne l'acte, cette fonction ne peut se comprendre que si l'on suppose une matière dont elle sera l'acte et l'unité. L'Aristotelisme est donc la doctrine qui insiste sur la nécessaire corrélation de la matière et de la forme. Or il se trouve que cette interprétation est en accord avec les exigences de la philosophie religieuse de saint Thomas. L'univers qui se présente à nous est fait de perfections solides qui manifestent, non seulement par ce dont elles manquent, mais surtout par ce qu'elles sont, la perfection absolue de leur Créateur. Pour que les choses soient ainsi achevées, il faut d'abord leur reconnaître une rigoureuse unité ; or des éléments divers ne peuvent être assemblés autrement que dans un agrégat, qu'à une seule condition, c'est qu'ils soient réciproquement dans le rapport de la puissance à l'acte.

Considérons maintenant, d'une façon plus particulière les applications de cette doctrine et nous verrons comment elles rejoignent cer-

tains aspects importants du système thomiste. Supposons que la notion de puissance soit admise, au sens que nous venons de rappeler. La conséquence la plus importante qui s'en dégage, c'est que la génération substantielle n'est pas un *mouvement* ; on ne saurait la réduire à une altération dont le sujet serait déjà un être en acte ; un devenir substantiel suppose sans doute, comme tout changement, une permanence, sans quoi il se ramènerait à une substitution pure et simple ; mais cette permanence n'est à aucun degré celle d'un élément déjà en acte. C'est précisément pour cela que la génération, de même que la création, à un autre point de vue, nous mettent en présence de substances qui comportent de l'unité et une réelle consistance. La doctrine aristotélicienne s'exprimerait donc, pour les points qui nous intéressent en ce moment, par la formule classique, sur laquelle saint Thomas a tant insisté : *Non fit motus in substantia*.

Il n'est pas difficile de voir maintenant que l'individuation par la matière correspond à un problème qui se pose en fonction de cette théorie de la génération substantielle. La matière, par laquelle la forme est individuée, c'est celle qui se trouve dans le composé en voie de dissolution. La réponse que donne saint Thomas à l'ensemble de ce problème part d'une réflexion sur la solidarité des causes matérielle et formelle ; il devient possible d'exclure dès lors les interprétations insuffisantes que l'on voudrait faire jouer aux dimensions indéterminées, ou à la forme avicennienne de corporéité. Nous avons pu établir que saint Thomas est guidé, à travers toutes ses analyses, par le souci dominant de ne pas ramener la génération à une simple altération, comme le feraient, en dernière analyse, les doctrines arabes auxquelles il s'oppose. Dans un domaine différent, en apparence, les mêmes principes de solution interviennent encore. Considérons, par exemple, la doctrine si importante dans le système de l'unité de la forme. Nous connaissons la forme précise de la doctrine à laquelle s'oppose saint Thomas, c'est celle de Jean Peckham ; la forme recevrait des compléments surajoutés qui la mèneraient progressivement à son plus haut degré de perfection, de sorte que dans les composés supérieurs, la forme des inférieurs subsiste encore. A cette interprétation, saint Thomas oppose l'axiome aristotélicien suivant lequel la forme est un indivisible, elle n'est pas susceptible de plus et de moins, de sorte qu'à l'arrivée de l'âme rationnelle, il faut dire que les formes antérieures disparaissent entièrement : *Adveniente anima rationali tollitur forma quæ prius inerat*. Or, ce qui justifie cette conclusion, c'est encore le principe qui sert à comprendre la nature de la génération ; en effet, si la génération constitue l'être substantiel dans son unité, on n'en saurait rendre raison en invoquant un mouvement progressif, qui se bornerait à compléter une réalité déjà donnée ; la forme qui s'ajoute à un être déjà en acte ne lui apporte donc qu'une réalité accidentelle. C'est

ainsi une même vue aristotélicienne qui permet de résoudre les deux problèmes de la génération du composé et de l'unité de la forme. Enfin la distinction de l'essence et des puissances se rattache à ces mêmes principes ; les puissances, en effet, ne sont que des accidents de l'essence, parce que l'être n'agit d'abord sur la matière qu'en transformant ses accidents, et sans pénétrer d'une façon directe jusqu'à l'intérieur même de l'être ou la substance. *Materia primo disponitur ad formam, et tandem consequitur formam* (1).

On ne saurait donc méconnaître l'importance considérable des éléments aristotéliciens dans le système de saint Thomas. C'est, en effet, le fondement même de sa philosophie de l'unité que saint Thomas trouve chez Aristote, en mettant en lumière les conséquences de la critique de Platon, ainsi que les prolongements et l'utilisation, à divers moments, de la notion de puissance. Saint Thomas, en effet, est toujours guidé par une préoccupation de ce genre : à quelles conditions la génération des substances sauvegarde-t-elle leur unité vraie, et si l'on remonte ainsi dans une attitude critique, du fait à ses conditions de possibilité, il apparaîtra que la notion de puissance permet seule de résoudre le problème dans les termes où il est posé. Si, en effet, la matière n'est rigoureusement que puissance, et si la forme est indéterminée, le rapport de l'une à l'autre constitue une substance une. « On peut dire que la matière et la forme sont une seule et même chose, mais l'une en puissance, l'autre en acte. Aussi c'est le même problème que de chercher quelle est la cause de ce qui est un, et en quoi consiste l'unité de l'être. Tout être, en effet, est une certaine unité, et ce qui est en puissance et ce qui est en acte, sont en un sens un seul et même être (2). » Si l'on se souvient enfin, comme nous l'avons rappelé plus haut, que saint Thomas trouve chez Aristote la critique du réalisme logique, et l'interprétation des rapports du genre, des différences, des principes individuels dans l'unité de l'être, on verra à quel point les deux visions philosophiques sont accordées, au point souvent de se confondre, dans la même analyse du singulier, *ipsum singulare quod in se actu amplectitur principia universalialia et individualia* (3).

Est-ce à dire que la tâche de saint Thomas aurait été de substituer purement et simplement à la doctrine platonicienne la philosophie d'Aristote, comme un système entièrement achevé, et qu'il ne resterait plus à adopter ? Dans cette hypothèse, la partie proprement philosophique du thomisme aurait été pour ainsi dire faite avant saint Thomas lui-même, dont la tâche aurait été de découvrir et aucunement d'inventer. Hâtons-nous de dire qu'une telle interprétation ne nous paraît pas correspondre à la vérité historique ; il nous reste donc à

(1) *De An.*, a. 12.

(2) *Met.* VIII, 6, 1045, b. 6.

(3) *In l. De div. Nom.*, cap. 5, lect. 1. V. t. 29, p. 498 b. 6.

montrer, pour achever l'étude des rapports d'Aristote et de saint Thomas, que si la doctrine d'Aristote est un élément important du thomisme, elle se présentait encore, tantôt comme un système inachevé, tantôt comme un système qui devait être repris et modifié (1).

III. — La pensée d'Aristote est inachevée d'abord pour ce qui est du problème de l'individuation. La matière, sans doute, est une puissance pure ; il faut éviter d'en faire une chose, elle ne serait telle que par un préjugé de l'imagination (2). Seulement Aristote évite les difficultés les plus grandes qui se posent lorsqu'il s'agit d'indiquer le rôle exact de la matière dans la génération, parce qu'il s'en tient à l'analyse du rôle de la matière seconde. Il insiste sur cette idée que la matière doit être appropriée à la forme nouvelle, et suivant l'exemple classique, on ne fait pas une scie avec un fil de laine (3). La matière exerce donc une causalité véritable ; il faut ainsi se représenter l'action de la forme comme une victoire, une domination, et en ce sens la matière est l'origine du hasard ou des monstres. Mais dans tous ces cas il ne peut être question du rôle de la matière première. « Mais, remarquons-le bien une dernière fois, écrit M. Mansion, le meilleur de cette influence ne lui vient pas de ce qu'elle est matière, c'est-à-dire indéterminée, mais de ce qu'elle est ici comme un patient doué de qualités positives et parfaitement déterminées ; c'est en vertu de ces déterminations mêmes qu'il lui est donné d'influer sur l'effet d'une façon positive, car l'indéterminé absolu est entièrement passif vis-à-vis de toute action de l'extérieur (4). » Mais si l'on s'en tient à ces données, le problème de la génération n'est pas résolu. En effet, la matière d'un composé doué de ses accidents et de toutes les déterminations concrètes qu'elle reçoit d'une première forme ne peut pas passer telle quelle dans le composé nou-

(1) Pour être tout à fait précis il faudrait ici examiner le système aristotélicien dans son évolution historique, en suivant pour cela les indications données par WERNER JAEGER dans son récent ouvrage : *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923. La signification de la métaphysique, en particulier, ne serait pas la même à toutes les périodes de ce développement. Au début, pendant qu'Aristote est comme attaché au Platonisme, dont il a de bonne heure cependant critiqué la théorie des Idées, la métaphysique aurait pour but l'étude des substances supra-sensibles, elle se réduirait donc à une théologie. Par la suite, la métaphysique s'attache davantage à l'expérience. Enfin les études scientifiques deviennent l'objet exclusif des préoccupations d'Aristote qui abandonnerait en grande partie les spéculations métaphysiques. Bien entendu, nous ne présentons ces indications qu'à titre d'hypothèses, sur lesquelles nous n'avons pas à prendre parti. On trouvera une importante étude critique de ces vagues chez M. A. MANSION, *La Genèse de l'œuvre d'Aristote d'après les travaux récents*. Revue néo-scholastique de philosophie, 1927, p. 307 sv.

(2) τὸδε τι οὐσα τῷ φαίνεσθαι. — *Met.* XII, 3, 1070, a. 10.

(3) Ἐνίων δ' ἑτέρα ἢ ὕλη ἐξ ἀνάγκης ἑτέρων, ὧν οἶον πρίων οὐκ ἂν γένοιτο ἐξ ἑύλου, οὐδ' ἐπὶ τῇ κινήσει αἰτία τοῦτο· οὐ γὰρ ποιήσει πρίωνα ἐξ ἑρίου ἢ ἑύλου. — *Met.*, VIII, 4, 1044, a. 27.

(4) *Introduction à la Physique aristotélicienne*, p. 142.

veau, parce que la matière serait ici considérée comme un acte, et que finalement la doctrine se ramènerait à quelque chose de très semblable à la théorie de l'altération et du mélange chez les atomistes. La matière commune aux deux substances doit être un élément purement indéterminé. Dès lors, la question se pose de savoir ce qu'elle apporte en propre dans l'individuation, comment elle peut être telle matière et non pas telle autre. Ce problème, Aristote ne l'a pas abordé, et pour interpréter l'individuation par la matière, on sera réduit peut-être à se représenter « une chose en soi, sorte de masse dont chaque substance particulière se découperait un morceau impénétrable aux autres, constituant ainsi son individualité (1). » Mais il est clair que les tendances les plus profondes du système seraient ainsi méconnues, et pour rendre à la pensée toute sa cohérence, il faut sans doute la conduire au delà du point où Aristote lui-même l'avait laissée. Telle serait, à notre sens, l'œuvre propre de saint Thomas. Le progrès de la réflexion particulièrement chez les philosophes arabes lui permettrait de recevoir le problème aristotélicien sous sa forme la plus favorable : la matière est le principe de l'individuation par l'intermédiaire de la quantité qui fait qu'elle est telle et non telle autre ; quels sont donc les rapports de la quantité et de la matière ? Nous avons montré comment saint Thomas se trouvait en présence de deux interprétations possibles, faisant intervenir la forme de corporéité ou les dimensions indéterminées. Il repousse l'une et l'autre, parce que finalement ces deux explications prises à la lettre ramènent la génération à une altération, ou du moins comportent ce danger qu'elles peuvent être interprétées dans ce sens erroné. La forme de corporéité, en effet, demeure identique à travers les changements, de sorte que les formes risquent de n'apporter qu'une détermination extérieure et accidentelle ; l'idée des dimensions indéterminées, de même, suppose que certains accidents peuvent croître et diminuer, mais demeurer numériquement identiques dans les deux composés. L'interprétation personnelle de saint Thomas est parfaitement rendue par l'expression dont il se sert : *materia quantitate signata*. La matière, en effet, ne comporte en elle-même rien d'autre qu'une exigence essentielle à recevoir une quantité qui lui sera communiquée par l'agent, ou pour rappeler une formule schématique de Cajétan, « la quantité concourt à la détermination de la matière comme l'acte en vue duquel cette capacité existe ». Il est donc difficile de pousser plus loin l'idée que la matière n'est pas un acte ; il ne saurait y avoir, aux yeux de saint Thomas, aucune hésitation sur ce point : « Si vero aliquis nomine materiæ intelligat, aliquem actum non est curandum : quia nihil prohibet quod id quod

(1) RODIER, *Sur la conception aristotélicienne de la substance*. Année Philosophique, 1909, p. 10.

vocamus actum, aliquis vocet materiam, sicut quod nos vocamus lapidem, aliquis potest vocare asinum (1). » Mais c'est précisément parce qu'elle n'est pas un acte que la matière peut être le principe de l'individuation de la forme ; celle-ci, en effet, est en elle-même, dans le cas des substances matérielles, indéterminée, et ne devient susceptible de l'existence qu'en étant l'acte d'une puissance. Il nous a donc semblé que la doctrine thomiste menait à son dernier achèvement la théorie aristotélicienne de la solidarité des causes matérielle et formelle, assurant ainsi la cohérence et l'unité de l'être concret.

La vision philosophique des choses que nous présente le thomisme ne s'en tient pas là ; il nous reste donc à chercher quel secours pour sa philosophie religieuse saint Thomas pouvait recevoir d'Aristote. Il serait ici particulièrement important de suivre la pensée aristotélicienne dans son évolution historique. Nous nous contenterons d'indiquer à grands traits des étapes, en utilisant les travaux de M. Werner Jaeger. Ces travaux nous permettraient de fixer la généalogie des principaux traités qui constituent notre recueil des livres de la *Méta-physique* : les livres A et B représenteraient les écrits les plus anciens, datant sans doute du temps où Aristote fréquente encore l'Académie, comme le montre l'insistance à employer le pluriel dans la critique qu'il fait des opinions de son maître. Aristote se montre encore fidèle à bien des aspects du Platonisme, mais déjà il a pris parti contre la théorie des Idées, pour des arguments qui sont demeurés classiques, et que saint Thomas, nous le savons, aura largement utilisés par la suite. Sans doute, Aristote affirme-t-il, dès ce moment, l'éternité du monde, et puisqu'il s'agit d'un monde déjà entièrement organisé, il devient possible d'éviter, par là même, de doubler d'une façon inutile et inefficace le monde de l'expérience par celui des Idées. « Cette éternité que Platon attribuait aux Idées, elles n'en étaient pas susceptibles, n'ayant même pas d'existence séparée, mais le monde réel était là pour les soutenir, l'idée ou forme pénétrait ou plutôt réformait la matière d'où l'esprit pourrait l'extraire par abstraction à l'état universel (2). »

Mais la philosophie aristotélicienne reste une philosophie religieuse ; en abandonnant le monde des Idées, elle ne renonce pas pour autant à ce qui fait l'essentiel du Platonisme, l'affirmation d'un au-delà de l'expérience, la démonstration de l'existence des substances spirituelles. On sait qu'Aristote aurait écrit, avec ses dialogues, *Eudème*, le

(1) *De Sp. creat.*, a. 9 ad. 9.

(2) LAGRANGE, *Comment s'est transformée la pensée religieuse d'Aristote*. Revue thomiste 1925, p. 293. Cf. *de Gen. et corrupt.*, II, 10, 335, a. 27. — « Ἐτι δὲ ἐπεὶ ἡ κατὰ τὴν φορὰν κίνησις δέδεικται ὅτι ἀδύνατος ἀνάγκη τούτων ὄντων καὶ γένεσιν εἶναι συνεχῶς ἡ γὰρ φορὰ ποιήσει τὴν γένεσιν ἐνδελεχῶς διὰ τὸ προσάγειν καὶ ἀπάγειν τὸ γεννητικόν.

Protreptikos, un traité sur la Philosophie dont certains passages nous ont été conservés par Cicéron. Le problème de Dieu préoccupe particulièrement Aristote ; c'est par l'ordre du monde qu'il essaye de justifier les croyances religieuses. Nous lisons, en effet, dans Cicéron : « Aristote l'a très bien dit. Supposons des hommes qui auraient toujours habité sous la terre dans des demeures bien construites et éclairées, ornées de statues et de peintures, fournies de tout ce qu'ont à satiété les heureux du jour, mais qui ne seraient jamais sortis sur la terre, ayant seulement entendu dire par la rumeur publique qu'il existait une force divine et des dieux. A un moment donné, les entrailles de la terre s'ouvrent, il leur est possible de s'échapper de ces lieux cachés et de gagner ceux que nous habitons. A la vue de la terre, des mers et du ciel, s'apercevant de l'étendue des nuages et de la force des vents, contemplant le soleil, sa grandeur, sa beauté, son action qui répand la lumière dans tout le ciel, et ensuite la nuit ayant étendu son voile sur la terre, leur ciel leur apparaît tout entier, constellé d'astres brillants, la lune avec la variété de sa lumière, selon qu'elle croît ou décroît, le lever et le coucher de tant d'êtres suivant, durant toute l'éternité, des routes fixées et immuables. Certes, à ce spectacle ils n'hésiteront pas à dire qu'il y a des dieux, et que ces choses sont leur œuvre (1). » L'on retrouve aisément ici une imitation du mythe de la caverne, mais cette allégorie se trouve pour ainsi dire transposée, puisque le monde présent n'est pas un monde d'apparences vaines, mais c'est en lui-même qu'on reconnaît l'ordre, qui nous oblige à élever notre pensée vers les dieux. Ces idées se retrouveront encore dans les grands traités métaphysiques qui sont, pour certaines de leurs parties, de beaucoup postérieurs. L'unité du monde est semblable à l'unité d'une armée, où chacun est subordonné au général, ou encore à l'unité d'une maison qui comprend des hommes libres, des enfants et des esclaves. Finalement, la nature n'apparaît pas comme une mauvaise tragédie, mais c'est à l'unité que toutes les choses ont été ordonnées (2).

Il reste à savoir quelle est la nature de la divinité dont la fonction est d'établir l'ordre dans l'univers. Nous ne suivrons pas la démonstration par laquelle, au livre III de la Physique, Aristote conclut à l'existence du premier moteur ; il nous suffira de caractériser en quelques mots la nature de son action. Il affirme sans doute, dans une formule célèbre, que c'est à un tel principe qu'est suspendu le ciel et aussi la nature (3). Mais que faut-il entendre par là ? L'interprétation de saint Thomas consiste à dire que le ciel et la terre dépendraient de

(1) *De natura deorum*, 11-37. Cité d'après la traduction du P. Lagrange. Rev. Thom., *ibid.*, p. 295. Cf. WERNER JAEGER, *op. cit.*, p. 125 sv.

(2) Textes cités *supra*, p. 278.

(3) Ἐκ τῆς αὐτῆς ἀρχῆς ἤπεται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. — *Met.*, XII, 7, 1072, b. 7.

Dieu dans leur existence même (1). Or c'est là un point de vue qui paraît bien étranger à l'esprit d'Aristote. Il dit que ce qui dépend du premier moteur c'est d'abord le ciel, ensuite et secondairement la nature. C'est qu'en effet, le premier moteur séparé se trouve plus proche du premier ciel et lui communique ainsi un mouvement circulaire plutôt que du centre. L'action de Dieu ne serait donc pas créatrice, mais motrice seulement. Un autre passage important, emprunté cette fois à l'*Ethique à Nicomaque*, comporte des affirmations qu'il serait bien difficile de concilier avec l'hypothèse d'une action créatrice de Dieu : « Nous avons reconnu que ce sont les dieux surtout qui jouissent d'une félicité absolue et sans borne ; quelles actions faudra-t-il leur attribuer ? Des actes de justice ? Supposerons-nous qu'ils font des actes de courage ou qu'ils pratiquent la liberté ? En un mot, si l'on considère en détail toutes les actions... on les trouvera basses, petites et indignes de la majesté de Dieu. Cependant, tout le monde croit qu'ils existent, qu'ils vivent et, par conséquent, qu'ils agissent... Or si l'on ôte à un être vivant la facilité d'agir, et plus encore celle de créer ou de produire, que lui reste-t-il que la pure contemplation (2). » Enfin il reste douteux que dans le système d'Aristote le premier moteur soit unique. Au livre XII de la *Métaphysique*, chapitre 8, Aristote se demande s'il y a plusieurs substances motrices ou une seule, et il indique un bon nombre de raisons qui rendent vraisemblable la thèse de la multiplicité (3). On peut donc dire que la pensée d'Aristote est vraiment religieuse, en ce sens que, pour lui, « les astres sont des dieux et le divin enveloppe la nature entière », mais on ne trouverait pas dans son système les fondements d'une doctrine du Dieu créateur.

Or, ces conséquences, la plupart des doctrines antérieures à saint Thomas les mettaient en lumière. Dans un tel système, disait-on volontiers, la matière est éternelle, elle précède ainsi la génération de chaque chose, et comme le dit Maimonide, « la matière première n'est pas née ni ne périra, car si la matière première était née, elle aurait à son tour une matière d'où elle serait née ». Il n'y a donc qu'un cycle de générations et de corruptions, le premier moteur exerce son action sur la première des sphères, et par là le mouvement se communique à toute la nature. Enfin ces diverses critiques sont reprises avec beaucoup de pénétration dans un texte très précieux d'Averroès. Tout *pieri*, dit-il, suppose un sujet, et si nous pensons à la possibilité d'une création *ex nihilo*, cette méprise procède d'une fausse interpré-

(1) « Ex hoc igitur principio, quod est primum movens sicut finis, dependet caelum et quandum ad perpetuitatem substantiae suae, et quandum ad perpetuitatem sui motus ; et per consequens dependet a tali principio tota natura, eo quod omnia naturalia dependent a caelo, et a tali motu ejus. » *In XII Met.*, lect. 7, 2534.

(2) *Eth. Nic.*, X, 8, 1178 b. 8-22.

(3) *Met.*, XII, 8, 1073 a 16.

tation d'origine visuelle, qui fait croire au vulgaire que les choses peuvent commencer absolument sans un sujet primitif (1).

Il est enfin un dernier point sur lequel il convient de marquer l'opposition du système propre d'Aristote et du thomisme. Nous avons, en effet, refusé de voir chez Aristote le point d'attache de la distinction d'essence et d'existence. Les textes où saint Thomas croit rencontrer la distinction réelle ont en fait une tout autre portée historique que celle qu'il leur attribue. Autre chose, dit Aristote, est de connaître la nature d'une essence, autre chose de savoir qu'elle existe. Il faut entendre par là qu'une définition réelle n'est possible que si l'on reconnaît d'abord l'existence du défini ; ainsi le bouc-cerf n'est pas une essence et ne comporte pas de définition. Non seulement la distinction réelle est absente en fait du système d'Aristote, mais ce système, tel qu'il est élaboré, ne pouvait guère s'en accommoder sans de grandes modifications. Supposons, en effet, que nous ne rencontrions dans la nature qu'un cycle de générations et de corruptions, les essences y seront toujours solidaires des existences, et l'éternité des essences se ramène à celle du cycle des générations. C'est là, nous l'avons remarqué, la conclusion à laquelle arrivait Siger de Brabant, et les historiens modernes ne présentent pas autrement les choses. « Les espèces, formes ou lois permanentes du devenir, les individus, formes extérieures du devenir, naissent également de la nécessité qui force les changements à s'ordonner selon des rythmes divers dans l'intérieur du cosmos. L'existence de l'espèce et celle de l'individu sont les expressions d'une même nécessité. Partout la forme et le devenir sont inséparables, et la continuité du devenir est la condition de l'éternité des formes (2). » Finalement, c'est de cette doctrine de l'éternité du monde, sur laquelle s'appuie la critique des Idées Platoniciennes, qui serait le centre de la doctrine aristotélicienne.

IV. — Nous n'avons donc pas cherché à atténuer les divergences importantes qui devaient séparer la philosophie religieuse d'Aristote de celle du thomisme, pour les points que nous examinons maintenant. Et pourtant nous ne voyons jamais saint Thomas reproduire les critiques classiques chez ses devanciers ; il a soin de diminuer sans cesse la distance qui sépare sa propre pensée de celle d'Aristote. Pour

(1) Nous avons déjà analysé et commenté ce texte. Cf. supra, p. 58. On trouverait, dans le passage d'Averroès, une justification de ce que Mansion présente comme une hypothèse : « Peut-être une notion voisine, mais différente, celle du devenir absolu, *ἐκ μὴ ὄντος*, — notion qui, prise sans correctif, est d'une absurdité évidente, comme l'avait reconnu Aristote, a-t-elle barré la route au concept plus subtil et moins de création. » *Bulletin thomiste* 1927, p. 24. L'interprétation que nous présentons ici est en accord avec celle de M. R. JOLIVET, que nous avons lue après notre travail. *Aristote et la notion de création*. Revue des Sc. phil... 1930, p. 48.

(2) RIVAUD, *Le problème de la matière des origines à Théophraste*, p. 415.

comprendre cette attitude de saint Thomas, il faudrait savoir exactement jusqu'à quel point il attribuait la doctrine qu'il élaborait lui-même à Aristote, ou ne voyait pas, au contraire, l'opposition de l'une et de l'autre. Or les commentaires ne peuvent pas sur ce point nous instruire beaucoup, ils ne se présentent pas comme un exposé historique, différents en cela de ceux d'Averroès, mais saint Thomas recherche *qualiter se habeat veritas rerum*. De plus, il nous indique comment il comprend l'histoire de la philosophie, et les services qu'il demande à ses devanciers ; or cette méthode ne lui permet pas aisément de noter les oppositions. *A quibusdam enim praedecessorum nostrorum accepimus aliquas opiniones de veritate rerum, in quibus credimus eos bene dixisse, alias opiniones praeferentes* (1). Quoi qu'il en soit, sur le problème de la création, de la participation et de la distinction d'essence et d'existence, saint Thomas adopte les positions contraires à celles d'Aristote, et pourtant il ne marque jamais entre Aristote et lui-même une différence d'orientation ou d'esprit. D'où cela vient-il ? On pourrait répondre d'abord en rappelant le rôle que jouent dans le thomisme les éléments aristotéliens que nous avons indiqués plus haut, et en montrant l'utilisation constante que fait saint Thomas, dans les problèmes les plus différents, des principes qui permettent de comprendre une génération substantielle. Mais cette réponse serait encore insuffisante et nous conduirait simplement à distinguer deux parties dans l'Aristotélisme, une philosophie de la génération, d'une part, reçue par saint Thomas, une critique de l'idée de création, de l'autre, qui ne pourrait l'être.

Pour saisir, avec quelques chances de succès, quelle fut sur ce point la pensée vraie de saint Thomas, il convient de rappeler d'abord les critiques que lui-même n'a pas manqué d'adresser à Aristote. Les critiques portent sur le problème de la participation. Toute philosophie chrétienne doit accepter en un sens la théorie des Idées. Saint Augustin en montre la nécessité dans une formule bien souvent reprise au Moyen Age : *Qui negat ideas esse infidelis est quia negat Filium esse* (2). Les critiques qu'Aristote adresse à Platon ne portent pas sur tous les aspects de la doctrine, et plus précisément, pour saint Thomas, la méprise d'Aristote consiste en ce qu'il a confondu les caractères spécifiques et les caractères analogiques, comme l'unité, la vérité, la bonté, qui sont susceptibles d'être portés à l'absolu, et qui s'identifient ainsi en Dieu, dont à leur tour participent les réalités concrètes de notre expérience. « Et quamvis haec opinio irrationalis videatur quantum ad hoc quod ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter improbat, tamen hoc

(1) *In II Met.*, lect. 2, 288.

(2) *De Ver.*, q. 3, a. 1, sed contra.

absolute verum est quod aliquid est primum quod per essentiam est ens et bonum (1) ». Il ne faut donc pas prendre à la lettre cette critique aristotélicienne, ou plutôt, s'il est vrai qu'elle porte bien contre la théorie des espèces séparées, elle laisse de côté ce que le Platonisme a de durable et de vivant. Aussi bien, saint Thomas admet-il à un moment au moins, il est vrai, que c'est dans un texte du début de son enseignement, qu'Aristote a repoussé à contre-cœur la théorie des Idées, et que la logique de l'un et l'autre système était convergente. « Suivant la remarque du commentateur, Platon et les autres philosophes anciens, poussés pour ainsi dire par la vérité elle-même, tendaient à ce que par la suite Aristote a exprimé, bien qu'ils n'y soient pas eux-mêmes parvenus. Aussi Platon en affirmant l'existence des idées tendait à ce qu'Aristote a soutenu, c'est-à-dire qu'elles existent dans l'intellect divin. Cela le Philosophe n'a pas voulu le repousser, il a critiqué seulement le mode sous lequel Platon affirme que les formes naturelles existent par elles-mêmes sans matière (2). »

Il suffisait donc, pour accorder Platon et Aristote, de reconnaître la nature propre des perfections analogiques, et de les distinguer des perfections spécifiques. Or cette distinction, saint Thomas n'est pas loin de croire qu'Aristote a su la faire, et même il apporte un argument souvent repris en faveur de cette interprétation. Nous avons vu, en effet, l'insistance avec laquelle il appuie sa preuve de l'existence de Dieu sur un principe qu'il croit trouver chez Aristote : « ce qui est absolument être ou vrai doit être la cause de tout être et de toute vérité ». Si l'on dégage les conclusions les plus immédiates de ce principe, Aristote devra mener jusqu'à l'absolu de leur perfection les notions de vérité et d'être, de sorte qu'il fonde en même temps la philosophie de la participation et celle de la création. On comprend ainsi cette affirmation qui conclut l'analyse de la participation des caractères analogiques dans la *Prima pars* : *Huic etiam sententiæ concordat Aristoteles* (3), et il est bien vrai de dire de saint Thomas, avec M. Gilson, qu'il veut rapprocher autant que possible Aristote de la vérité de l'exemplarisme. Or, toutes ces conséquences, nous savons bien qu'elles ne sont pas dans le système d'Aristote. Pouvaient-elles s'y trouver, et sont-elles en accord avec certaines tendances du système, c'est une autre question, qui ne comporte guère de réponse assurée, mais pour notre part du moins, nous le pensons. C'est, en effet, une doctrine importante chez Aristote que l'être n'est pas un genre, auquel s'ajouteraient du dehors des différences, parce que ces différences devraient encore être, et être unes. Si l'Aristotélisme est une ontologie, c'est justement parce que, rien n'étant extérieur à l'être, cette

(1) *Summ. Theol.*, I^a, q. 6, a. 4.

(2) *In I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 1, ad 1.

(3) *Summ. Theol.*, *ibid.*

notion est ainsi la plus générale qui puisse être proposée comme objet à la réflexion philosophique. Dans l'esprit même de l'aristotélisme, on se placera au point de vue de ce que saint Thomas appelle *consideratio ipsius esse universalis*. Par là vont se poser des problèmes dont la solution se trouve dans la philosophie de la création. Puisque, en effet, la matière ou la puissance sont en un sens de l'être, il faut affirmer que la causalité divine porte jusqu'à ces éléments derniers des choses, *secundum illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo*. D'autre part, si l'on tient que l'être, l'unité, la vérité, la bonté ne sont pas des genres, la critique faite aux espèces séparées ne porte plus sur ces notions, de sorte que le monde idéal de Platon nous demeure ouvert.

Supposons enfin que, par delà le problème du devenir, la philosophie soit amenée à poser la question de l'origine absolue de l'être ; c'est alors que pour comprendre la multiplicité du créé, on fera intervenir la distinction d'essence et d'existence. Or ce qui donne son sens à cette doctrine, c'est encore l'idée de la causalité réciproque dont nous avons vu dans Aristote l'application en ce qui concerne l'étude d'un devenir substantiel. Tout se passe donc comme si Aristote avait fermement établi, dans un cas privilégié, des principes dont il n'y a plus qu'à étendre l'application en les transposant.

A quelle condition ces prolongements de la doctrine aristotélicienne deviennent-ils possibles ? Il ne faut faire intervenir nulle correction, qui d'ailleurs serait complètement insuffisante pour nous ouvrir de tels horizons, mais il faut simplement saisir d'un point de vue tout nouveau les problèmes philosophiques qui se trouvaient posés ; il faut saisir tout ce que comporte l'affirmation aristotélicienne, suivant laquelle la métaphysique est la science qui considère l'être en tant qu'être, et refuser de poser les problèmes autrement que dans le troisième degré d'abstraction. Saint Thomas bouleverse, si l'on veut, tout le système aristotélicien, mais ne demeurerait-il pas fidèle à l'une de ses inspirations essentielles ? Il n'en reste pas moins que ces transpositions devaient être faites, et que nous ne les trouvons ni dans la *Métaphysique*, ni dans la *Physique* ou le *De Caelo*. En un mot, l'Aristote que voit saint Thomas constitue ce qu'on appelle en langage scolastique un futurible.

Mais s'il en est ainsi, tout en insistant sur les différences considérables entre Aristote et saint Thomas, nous ne pouvons accepter, pour notre part, l'interprétation des historiens qui ne voient dans l'Aristotélisme qu'un accident extérieur au thomisme (1). La doctrine d'Aristote ne serait guère plus qu'une série d'entraves, malgré lesquelles

(1) Ainsi, pour M. Chevalier : « Ce sont deux fleuves qui coulent à contre-pente. » *Trois conférences d'Oxford*, les Lettres, 1927, p. 429. On trouvera une interprétation semblable chez M. RIMAUD, *Thomisme et Méthode*, p. 208.

saint Thomas serait parvenu à constituer une philosophie chrétienne. On introduirait ainsi un conflit interne dans sa pensée. Mais si notre analyse est exacte, des interprétations de ce genre nous fermeraient, dans une très grande mesure, l'intelligence de la signification historique du thomisme.

Le problème qui s'était posé à notre attention était de savoir en quoi consiste la nouveauté du thomisme, et particulièrement nous étions parti de l'analyse que nous présente Duhem. Saint Thomas, dirons-nous, et ce sera là notre première conclusion, est vraiment un novateur, au sens où Henri Poincaré dit que « créer c'est choisir ». Il a sans doute délibérément opté pour l'univers philosophique d'Aristote, en ce sens du moins que sur les problèmes de l'unité de la forme, de l'universalité de la matière, de la génération du composé, il a su redresser l'explication proposée et critiquer les principes de solution dans lesquels il ne voyait encore que des souvenirs du Platonisme. Mais par la manière dont il comprend l'Aristotélisme, c'est-à-dire surtout la science de l'être en tant qu'être, il sauvegarde l'essentiel de l'idéalisme même de Platon. L'originalité de saint Thomas ne consiste donc pas dans une négation par laquelle il se serait opposé à certaines doctrines, pour en soutenir d'autres, mais elle doit être cherchée dans la nouveauté des principes par laquelle il organise une vision traditionnelle des choses. De sorte que nous sommes conduits à nous demander, au terme de notre enquête, quelle est la signification philosophique de la doctrine que nous venons de replacer dans l'histoire.

V. — Il est bien difficile de nier le caractère organique de la philosophie thomiste, mais on risque ici encore de se méprendre et de chercher cette rigueur-là où elle n'est pas vraiment. On peut d'abord montrer l'enchaînement harmonieux des articles et des questions de la *Somme*, mais ce n'est là qu'une rigueur tout extérieure et qui ne nous dispose aucunement à comprendre l'architecture même du système. A vrai dire, le thomisme est-il au sens propre un système de philosophie ? Il ne l'est pas, nous semble-t-il, au sens où l'on prend ce mot en l'appliquant à plusieurs des philosophies modernes. Nous ne trouverons aucunement dans le thomisme la recherche d'une première vérité, d'une donnée initiale, à laquelle on pourrait suspendre la chaîne des autres vérités. Ainsi on ne trouve à peu près rien chez saint Thomas qui corresponde à un système des catégories. Cette philosophie ne cherche pas davantage à partir d'un premier fait qui pourrait lui être donné par l'expérience intérieure et qui permettrait d'écarter les difficultés posées par l'analyse des notions à priori. Et pourtant il est bien difficile de ne pas voir la rigueur abstraite de « cette architecture sobre et dépouillée des essences ». Peut-on nier que la critique de la mul-

tiplicité des formes et de l'universalité de la matière, ou encore de ce que nous avons appelé la Philosophie des intermédiaires, et pour les parties du système que nous n'avons pas examinées la critique de l'illumination augustinienne, tout cela ne procède de la même attitude initiale et d'une même admirable stratégie? Seulement, dirons-nous, il y a toujours plus dans l'univers de saint Thomas que ce qui est commandé directement par cette stratégie. En fait, saint Thomas saisit plus dans les essences qu'il hiérarchise que ce qui est contenu dans leur définition. Il n'est rien, par exemple, qui ne soit en accord avec la vision du monde que suggère la critique de la multiplicité des formes, et pourtant il est clair que tout ne procède pas directement de cette critique. Peut-être comprendrait-on le caractère original de cette philosophie en réfléchissant sur l'interprétation qu'elle présente de l'analyse. Notre raisonnement peut progresser, soit par l'analyse des notions, soit d'une façon empirique par l'examen des choses existantes. Dans le premier cas il n'y a aucune nouveauté dans les notions mêmes que l'on examine, mais il y a pourtant un progrès véritable dans la pensée. C'est que nous saisissons par la définition une vraie et immuable nature, et nous pouvons donc enrichir notre connaissance par rapport à la définition première qui nous a donné l'essence, sinon par rapport à l'essence elle-même. Il en va de même lorsque nous cherchons à dégager par la troisième abstraction les principes de l'être. L'objet de la pensée nous est donné, c'est l'être même, nous pourrions en dégager des vérités qui se rejoignent, mais qui ne sont pas nécessairement impliquées dans les formules que nous donnons de chacune d'entre elles. Ainsi le thomisme analyse et cherche à définir, mais lorsqu'il poussera son analyse en avant, il ne cherchera pas à rattacher les formules aux formules, le nouveau à l'ancien. Les formules sont rattachées les unes aux autres sans doute, mais par l'intermédiaire de la réalité qu'elles représentent, et non pas de la notion qui les exprime. Rien n'est donc moins notionnel qu'une telle philosophie, mais rien ne donne cependant un égal plaisir esthétique à saisir la cohérence de l'ensemble. Telle est l'interprétation que nous proposons du mot célèbre Cajétan : *formalissime loquitur Divus Thomas*. Il cherche ce qu'il y a de formel dans l'être, mais il ne cherche pas à enfermer l'être dans une formule.

Saint Thomas, disions-nous, rectifie les principes jusque-là admis, et parce qu'il conduit sa réflexion jusqu'au point de la plus extrême rigueur, il peut mener par ordre ses pensées, sans rencontrer aucun démenti de l'expérience, ou de cette autre sorte d'expérience qu'est le dogme. Telle est l'attitude qu'exprime à nos yeux dans une sérénité et une confiance inégalables chacune des démarches de saint Thomas. Le monde n'est pas un bloc dont nous ne pourrions rien faire. Si ce monde est intelligible, c'est dans l'analyse du fait le plus manifeste, le mouvement, que nous dégagerons les notions qui auront leur

emploi partout, ainsi la notion capitale de ce que nous avons appelé causalité réciproque. Sans doute, la nature de l'être ne peut être connue ou épuisée dans une seule intuition, mais nous saisissons par l'analyse des vérités qui finalement tendent à se rejoindre, comme elles se rejoignent, en effet, dans l'intuition divine. La tâche propre du Philosophe est d'imiter cette intuition par ses concepts, et surtout par l'organisation des concepts. La philosophie thomiste correspond donc à la définition la plus générale qu'on puisse donner d'une philosophie, elle est une réflexion sur les principes, entendons par là des vérités qui servent à l'organisation d'autres vérités.

Mais il faut encore aller au delà. Une philosophie véritable n'est pas seulement la recherche des principes, elle est encore l'effort pour traduire une intuition principale. « Un philosophe, digne de ce nom, écrit M. Bergson, n'a jamais dit qu'une seule chose. Encore a-t-il cherché à la dire, plutôt qu'il ne l'a exprimé véritablement. » Nous allons essayer de montrer que cette vue se vérifie encore du thomisme, et ce sera là notre dernière conclusion.

Quelle est donc la vision du monde devant laquelle nous laissons finalement la philosophie de saint Thomas ? — C'est, disions-nous, dès le début de notre étude, le pluralisme, c'est l'affirmation d'un monde de substances, possédant en elles-mêmes, avec la cohérence de l'être, le caractère de l'unité. Sans doute, la substance comporte une structure, mais les éléments qui la composent ne sont jamais susceptibles d'exister à part. L'abstrait n'est qu'un incomplet, et par un progrès abstrait de notions, on n'aura jamais rien à quoi on puisse s'arrêter, on n'aboutira jamais au concret. *Universalia quocumque modo aggregentur numquam ex eis fiet singulare*. La matière ou la forme, prises en elles-mêmes d'une façon séparée, ne sont jamais susceptibles d'exister. Ces divers éléments, pour constituer autre chose qu'un assemblage, ou, comme on dira plus tard, un être par agrégation, doivent être entre eux dans le rapport de la puissance à l'acte. Un seul acte vient donc limiter et achever ces diverses puissances. L'être concret existe en lui-même, il se possède lui-même, il est donc ce qu'on nomme subsistance ou, dans le cas où la substance est raisonnable, il est une personne. Le thomisme est donc la philosophie qui constitue pour assurer et fonder la vérité du pluralisme.

Or, n'est-ce pas là que se trouveraient finalement les difficultés principales de la doctrine ? Le thomisme nous laisse en présence d'un monde où les substances sont distinctes, mais comment peut-il assurer la cohérence et l'unité du tout ? Nous avons été, disons-le, constamment dirigés dans notre analyse par le souvenir de cette difficulté capitale, parfaitement dégagée par Hamelin de l'analyse de ce qu'il nomme réalisme. « Les choses, s'il y en avait ailleurs que dans les illusions d'une métaphysique rudimentaire qui prend l'abstrait pour le concret,

seraient des blocs parfaitement et définitivement isolés (1). » Mais peut-être la solution du problème n'est-elle pas si loin que le pensait Hamelin, et la valeur philosophique du thomisme vient à nos yeux de ce qu'il accorde les deux affirmations qui paraissent opposées : les caractères assurés des substances, la nécessité de trouver dans l'analyse de chacune d'entre elles l'exigence de toutes les autres, l'exigence de Dieu même. Or si l'on y réfléchit, c'est des mêmes principes que saint Thomas dégage l'une et l'autre de ces deux vérités. Le caractère principal de l'existence concrète, c'est son unité, mais nous savons quelles sont les conditions philosophiques de cette unité. Ce qui la justifie dans le système, c'est que les éléments multiples de l'essence et des puissances supposent toujours un seul acte qui achève l'ensemble et qui donne ainsi un être entièrement accompli. *Esse est illud quod est magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quæ in re sunt.* Autrement dit, c'est une réflexion précise sur les rapports de l'acte et de la puissance qui justifie les solutions thomistes. L'unité de toute substance créée signifie donc que les éléments de sa structure ne sont rigoureusement qu'en puissance, et que par suite on ne saurait, suivant une remarque célèbre d'Aristote, composer une substance avec d'autres substances également en acte.

Or, c'est par là même que chacun des êtres créés cesse d'être un absolu, « un bloc entièrement et définitivement isolé. » La puissance que nous venons d'analyser, c'est la puissance passive, mais nous le savons, cette dernière est toujours corrélatrice d'une puissance active. La matière par la privation comporte une certaine part de non-être, qui ne peut être comblée que par le passage à des déterminations postérieures dépendant de l'influence d'autres substances qui exercent sur elle leur causalité. Ainsi les formes diverses du devenir, altération d'une part, ou génération de l'autre, supposent l'action de substances extérieures dont chaque être créé comporte pour ainsi dire l'exigence. De sorte que l'analyse d'un être créé nous oblige à passer à l'affirmation d'autres êtres, inscrits pour ainsi dire dans sa nature, sous l'aspect d'un vide à combler. Nous avons donc montré comment ces substances diverses s'organisent dans un même univers, constituant l'unité dernière des choses, qui est l'unité d'ordre. Mais le thomisme ne s'en tient pas là. Il nous fait saisir, dans chaque être créé, l'exigence de Dieu même. La multiplicité est, en effet, dans cette philosophie, un point de départ suffisant pour s'élever jusqu'à Dieu ; elle ne se comprend que si l'essence des êtres est distincte de leur existence, car dans toute autre hypothèse il faudrait revenir à l'être un des Eleates ; par suite, l'existence reçue du dehors dans l'essence pose irrésistiblement le problème

(1) HAMELIN, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 365.

de son origine qui est Dieu. Le thomisme est donc finalement cette analyse métaphysique qui, sous la moindre réalité concrète, affirme la réalité de l'absolu, qui la fonde dans l'existence. C'est une philosophie des rapports de l'insuffisance des choses et des conditions dernières de leur suffisance. Ainsi l'être concret subsiste en soi même, il possède une rigoureuse unité, parce qu'un seul acte vient combler des puissances diverses, et cette même analyse de la puissance nous montre que, loin d'être limité en lui-même, chaque être exige en un sens tous les autres dans l'ensemble de l'univers, rapporté à Dieu. Nous voilà donc bien loin des blocs isolés du réalisme logique.

Il nous devient donc possible de saisir maintenant la signification religieuse de la philosophie de saint Thomas. La leçon véritable que nous donne cette philosophie consisterait à notre sens à mieux voir l'accord véritable du réel et de l'idéal, ainsi que les conditions rigoureuses de cet accord. Saint Thomas, nous le savons, a clairement indiqué qu'il voulait accorder la vision philosophique d'Aristote et celle de Platon, et il dirait avec Albert le Grand : *Scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duorum philosophorum Aristotelis et Platonis* (1). C'est, en effet, parce que notre univers est cohérent, unifié, que nous avons le droit de dépasser les choses elles-mêmes, pour nous élever à l'Absolu dont elles procèdent par participation. Si l'on nous demandait où se trouve pour nous le plus clairement indiqué l'esprit du thomisme, nous répondrions sans doute que c'est dans ces nombreuses formules, déjà souvent commentées, où saint Thomas nous enseigne que l'action divine consiste à donner les natures à elles-mêmes, sans que Dieu s'ajoute à ces natures ou aux actions qui en procèdent comme une partie qui ferait nombre avec elles. Le thomisme serait ainsi l'effort le plus décidé pour pénétrer entièrement d'idéal, le réel lui-même. En examinant le point où se séparent saint Bonaventure et saint Thomas, nous marquons déjà quelques-unes de ces conséquences ; pour celui-ci, en effet, plus nous attribuons aux choses créées, et plus nous laissons resplendir la Gloire de Dieu. Les déterminations particulières des choses ne sont donc pas, suivant la formule célèbre de Spinoza, des négations seulement, mais elles sont des affirmations et des gains.

Saint Thomas nous laisse donc apparemment en présence de notre première vision réaliste des choses, et son objet proprement philosophique semble presque, à certains moments, se dissoudre, mais cet univers même est pourtant tout entier transformé ; le thomisme, disions-nous, est un réalisme mystique, parce que le réel a de la profondeur et nous permet de déceler sans cesse la présence divine. Peut-être pourrions-nous dire qu'à force de rigueur le thomisme est devenu « la phi-

(1) *In I. Met.*, tract. 5, cap. 15, V. t. 6, p. 113 a.

losophie pure » ; la réalité des choses est ce que voit le sens commun, mais cette réalité ne tient pas seulement dans ce qu'elle livre au sens commun, elle est devenue pour le philosophe entièrement idéale, sans qu'il soit nécessaire de séparer aucunement ces deux caractères, « car il faut savoir qu'il n'y a plus rien de faux dans les ombres dès qu'on y voit les idées (1) ».

Nous saurons donc nous attacher aux choses mêmes ; seulement ce qui fait le prix de chaque chose, c'est qu'elle est une expression de l'Absolu. Le Thomisme s'élève ainsi à un optimisme supérieur en qui se trouverait le principe d'une philosophie morale. En nous attachant aux choses concrètes de notre expérience, notre amour n'est pas exclusif, puisque ce qui fait le prix de ces choses à nos yeux, ce n'est pas ce qu'elles donnent mais ce qu'elles traduisent. « Le peu que nous avons d'être, dit Pascal, nous cache la vue de l'infini. » Mais la ténuité du regard de saint Thomas est telle que c'est ce peu d'être même qui, pour lui, exprime l'infini, de sorte que l'attachement aux choses et à nous-mêmes dans l'ordre de la Providence marque notre attachement à Dieu et nous conduit à la paix. Saint Thomas a marqué ces conséquences dans son Commentaire sur les *Noms Divins*, lorsqu'il montre que sous la paix divine toutes les choses sont assemblées en un même univers. *Divina pax facit omnia ad se invicem concreta*.

Les conséquences dernières d'une philosophie du concret ne peuvent donc être établies qu'à une seule condition, c'est qu'on les justifie par une interprétation exacte de ce que sont, dans le thomisme, les rapports de Dieu et du monde. Ces questions sont étroitement solidaires ; une étude, que nous ne nous sommes pas proposé de faire dans ce travail, sur le problème de la nature de Dieu montrerait sans doute que la transcendance divine est seule capable de donner à l'expérience l'aspect idéal que nous venons de lui reconnaître. C'est, en effet, dans le concret, disions-nous, qu'il faut chercher l'Absolu qui le conserve et le crée ainsi perpétuellement. Mais, on le voit, la seule façon de dire que Dieu est immanent par son action à chaque réalité particulière, en sauvegardant son originalité propre, c'est d'affirmer qu'il n'est pas dans le monde comme une partie du monde. *Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum sicut aliquid ejus sed inquantum contingit illud sua virtute* (2). Autrement dit, c'est justement parce que Dieu est transcendant par son être qu'il peut être immanent par son action. La première et la dernière chose qu'il faut comprendre si l'on a le souci de pénétrer dans l'intelligence du thomisme, c'est donc la signification de l'argument tiré de la contingence, et nous ne pensons pouvoir mieux faire que de rappeler ici les formules d'une admirable plénitude

(1) ALAIN, *Onze chapitres sur Platon*, p. 86.

(2) *Summ. Theol.*, I^a, q. 8, a. 2.

par lesquelles M. Maurice Blondel en établit la portée. « Ainsi compris, l'argument *a contingentia mundi* a un tout autre caractère, un ressort plus puissant qu'on ne l'a cru d'ordinaire. Au lieu de prouver simplement l'impossibilité d'affirmer le contingent seul, il prouve l'impossibilité de nier le nécessaire qui le fonde. Au lieu de s'appuyer sur la fiction d'un idéal nécessaire, il s'appuie sur la nécessité même du réel. Au lieu de dire : qu'à un moment donné rien ne soit, éternellement rien ne sera, il conclut : Du moment que quelque chose a été, l'unique nécessaire est. Il ne faut pas prétendre, en effet, que nos actes ne sont rien et que les faits sont entièrement vides. Ce serait mentir à l'expérience commune. Dans ce qu'il fait, dans la vie des sens, dans ses actes et ses plaisirs, l'homme éprouve à la fois une étrange indigence et une plus étonnante plénitude (1). »

Les démarches philosophiques de saint Thomas ne sont, on le sait, que la méditation perpétuelle de ce problème unique des rapports de Dieu et du monde, de Dieu et de l'âme. Il a montré, lui-même, dans un texte émouvant, ce qu'était à ses yeux la philosophie, et comment elle s'accordait à la vie la plus haute de l'homme, qui est la vie d'oraison. *Quia sacris angelorum solemnibus interesse non possumus, non debet nobis devotionis tempus transire in vacuum; sed quod psallendi officio subtrahitur, scribendi studio compensetur* (2). Il marquait ainsi, nous semble-t-il, la raison profonde de sa vocation dominicaine et sa fidélité à l'inspiration bénédictine, en un mot l'unité même de toute sa vie. La philosophie thomiste réalise la paix dont cette vie bénédictine lui montrait tout le prix. Mais elle n'y peut parvenir qu'en essayant de donner une réponse au problème que saint Thomas n'a cessé de reprendre, *non solum discens sed et patiens divina* (3). C'est la question sur laquelle, suivant la tradition, s'en allait méditant le jeune novice du Mont-Cassin : Qu'est-ce que Dieu ?

(1) *L'Action*, p. 343.

(2) *De Ang. nat.*, Proemium.

(3) *In l. de Div. Nom.*, cap. 2, lect. 4. V. t. 29, p. 409 b. et 412 b.

Vu, le 24 janvier 1930 :

Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,
H. DELACROIX.

Vu et permis d'imprimer :

Le Recteur de l'Académie de Paris.
S. CHARLÉTY.

APPENDICE

TABLE DES CITATIONS D'AVICENNE DANS L'ŒUVRE DE SAINT THOMAS

Nous avons été amené à dresser, en vue de cette étude, une table des citations explicites d'Avicenne par saint Thomas. Nous ne garantissons pas que les renvois aux textes d'Avicenne, donnés par les éditions de saint Thomas, soient toujours exacts ; nous donnons cependant cette table telle que nous l'avons utilisée, pensant qu'elle pourra également rendre service à d'autres travailleurs. On remarquera que ces citations sont proportionnellement plus nombreuses dans les premières œuvres.

In IV L. Sententiarum

L, I.

D.	II. Q. 1. A. 3.		Quidam enim dicunt, ut Rabbi Moyses et Avicenna, quod res illa quae Deus est est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse in Deo est. De Intell., I.
—	1.	2. Praeterea 4.	Dei quidditas est ipsum suum esse, ut dicit Avicenna. Resp. In Deum non devenimus nisi arguendo et nullum tale est per se notum, et haec est ratio Avicennae. De Intell. I.
III.	4.	1.	Omne habens esse ab aliquo est possibile esse, ut probat Avicenna. De Intell., 4.
—	—	2. Contra.	Omne agens quod agit per essentiam suam est agens primum, ut dicit Avicenna. De Intell., I.
V.	2.	2. Item.	Filius non habet esse nisi a patre ; ergo de se non habet esse, sed omne tale secundum Avicennam, est ex nihilo. Met. VII, 7.

D. VII. Q. 1. A. 1. ad 3

Avicenna dicit quod agens divinum differt a naturali. Agens enim naturale est causa motus, sed agens divinum est dans esse totum. Met. X, 2.

VIII. 1. 1.

Quarta ratio potest sumi ex verbis Avicennae in hunc modum, quod, cum in omni quod est sit considerare quidditatem suam, per quam subsistit in natura determinata, et esse suum, per quod dicitur de eo quod est in actu, hoc nomen res imponitur rei a quidditate sua, secundum Avicennam. Met. II, 1.

— 3. 2.

Omne quod esse suum ab alio habet non est necesse esse, ut probat Avicenna. Met. VIII, 4.

— 4. 2. ad 2

Ista deffinitio, secundum Avicennam non potest esse substantiae : substantia est quae non est in subiecto. Met. I, 1.

— 5. 2.

Unde Avicenna dicit quod aliquid dicitur esse intellectivam, quia est immunis a materia. Met. III, 8.

— — —

Potest dici... quod forma quae dicitur quidditas non est forma partis, de quibus est Avicenna. Met. V, 3.

— — — ad 6

Remotis corporibus adhuc remanebit unicuique animae esse suum terminatum seu affectiones vel dispositiones quae consecutae sunt ipsam prout fuit perfectio talis corporis, et haec est solutio Avicennae. De An. I, 3.

IX. 2. 2. Praeterea

Avicenna distinguit duplex agens : quoddam quod est causa fiendi tantum... quoddam autem quod est principium essendi. Met. VI, 2.

XI. 1. 1. ad 5

Unde dicit Avicenna quod sol non facit colorem in inferioribus nisi mediante splendore. De Natur. III, 2.

D. [] XII. Q. 1. A. 2. ad 2

Quando unum est causa alterius essentiali ordine, tunc enim causalitas sua est respectu totius speciei et non unius individui tantum ut dicit Avicenna. Met. IX, 2.

XVII. 1. 2. Item

Secundum Avicennam subjectum est quod est in se completum, praebens alteri occasionem essendi. Met. II, 1.

— — 5. ad 4

Unde etiam Avicenna concedit non esse impossibile quin relationes consequentes actum animae multiplicentur in infinitum. Met. III, 10.

XVIII. — 2. ad 3

Subjectum non includitur in significatione nominis significantis accidens concretionis, ut dicit Commentator. V. Met., quamvis Avicenna contrarium senserit. De Naturali, I, 2.

— — 3.

Nulla datio est pure liberalis, ut dicit Avicenna. Met. V, 4.

XIX. 5. 1.

Veritas enunciationis reducitur in prima principia per se nota, sicut in primas causas, et praecipue in hoc principium quod affirmatio et negatio non sunt simul vera, ut dicit Avicenna. Log. I, 4.

Et alia Avicennae: veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei. Met. VII, 1.

Secundum Avicennam de illo quod nullo modo est non potest aliquid enunciari. Met. II, 1.

XXIV. 1. 1. ad 2

Secundum Avicennam unitas et numerus quae considerant arithmetici non sunt illa unitas et multitudo quae inveniuntur in omnibus entibus, sed solum secundum quod inveniuntur in rebus materialibus, secundum quod pluralitas causatur ex divisione continui. Met. III, 5.

D. XXIV. Q. 1. A. 2. ad 3

Aggregatio et hujusmodi sunt passiones numeri, ut dicit Avicenna. Met. III, 5.

— — 3.

Secundum praedictos philosophos, Aristotelem, Averroem et Avicennam. Met. III, 5, unum secundum quod est principium numeri addit aliquid ad esse, scilicet esse mensurae.

Et hic tantum numerus est subiectum arithmetici, ut Avicenna dicit.

— — — ad 3

Haec est vera definitio unius : unum est ens quod non dividitur, quamvis Avicenna nitatur eam improbare. Met. III, 6.

XXV. 1. 1. ad 2

Secundum Avicennam dupliciter diffinitio potest considerari, vel secundum id quod significatur per diffinitionem, vel secundum intentionem diffinitionis.

Corpus secundum quod est pars animalis et genus differt, ut Avicenna dicit. Met. V, 5.

— — 4.

Praeterea... Cum nomen entis imponatur ab esse et nomen rei a quidditate, ut dicit Avicenna. Met. VI, 5.

XXVI. 1. 1. ad 3

In simplicibus, secundum Avicennam, quidditas simplicis est ipsum simpliciter. Met. V, 5.

— 2. 1.

Contingit quatuor modis quod sint relationes rationis tantum... Et hos duos ultimos modos ponit Avicenna. Met. III, 10.

XXVII. 1. 2. ad 2

Quidam dixerunt, ut Avicenna dicit. Met. III, 10, quod eadem ratio numero est in utroque extremorum.

XXX. — 3. ad 3

Et ideo dicit Avicenna quod in amante et amato, in utroque relativorum, est invenire dispositionem

per quam referatur ad alterum, non in sciente et scibili, et ideo utroque relatio est. Met. III, 10.

Sicut quidam philosophi posuerunt, dicentes a Deo immediate procedere unum primum, quod est intelligentia prima, a quo procedat secunda intelligentia et orbis.

Et ideo alii dixerunt, sicut Algazel, Avicenna et eorum sequaces, quod Deus cognoscit singularia universaliter. Met. VIII, 6.

Sicut enim dicit Avicenna, haec est differentia inter agens divinum et agens naturale, quod agens naturale est tantum causa motus, et agens divinum est causa esse. Suff. I, 11.

Virtus enim solis primo imponitur in corpore sibi conjuncto et sic deinceps usque ad ultimum et haec virtus est lumen ejus, per quod agit, in his inferioribus, ut Avicenna dicit. Suff. I, 2.

Et propter hoc etiam Avicenna dicit quod inquantum Deus cognoscit essentiam suam et amat, vel vult eam, secundum quod est principium rerum quorum vult se esse principium, fluunt res ab ipso. De Intell. 1.

Secundum opinionem Avicennae, et ex dictis Algazelis videtur sequi, quod Deus enuntiabilia nesciat, et praecipue in rebus singularibus, quia ponunt quod scit singularia tantum universaliter. Met. VIII, 6.

Primum cadens in apprehensione intellectus est ens, ut Avicenna dicit. Met. I, 6.

Non est enim inconveniens relationes quae sequuntur operationem

D. XXXV. Q. 1. A. 1.

XXXVI. 1. 1.

XXXVII. 1. 1.

— — — ad 2

XXXVIII. 1. 1.

— — 3.

XXXVIII. 1. 4. Praeterea

XXXIX. 1. 3. ad 8

D. XXXIX.° Q. 2. A. 2.

XLII. 1. 1.

XLV. 1. 2.

L. II

I. 1. 1.

— — 2. ad 1

— — 4. ad 4

1. 1. 5.

— — — ad 2 in ctr.

intellectus esse infinitas ut dicit Avicenna. Met. III, 10.

Et propter hoc Avicenna dicit quod supra orbem lunae non est malum. Met. VIII, 6.

Nomen potentiae primo impositum fuit ad significandum potestatem hominis, ut Avicenna dicit. Met. IV, 2.

Vel dicendum quod secundum Avicennam, agens aliter dicitur in naturalibus et in divinis. Met. VI, 1.

Et ideo liberalitas est quasi proprium ipsius, secundum Avicennam, quia ex operatione sua non intendit aliquod sibi commodum. Met. II, 4.

Primum simpliciter est impossibile esse nisi unum... Et haec est via Avicennae. Met. VIII.

Secundum Avicennam duplex est agens, quoddam naturale quod est agens per motum et quoddam divinum, quod est dans esse. Met. V, 1.

Et quasi ad hanc opinionem inducitur opinio Avicennae, qui dicit quod omnes formae sunt ab intelligentie, et agens naturale non est nisi praeparans materiam ad receptionem formae. De fluxu entis, 4.

Praeterea. Ergo impossibile est mundum non semper fuisse, et haec est ratio Avicennae in sua Metaphysica, IX, 2.

Respondet Avicenna. Dicit enim in sua Metaphysica omnes res a Deo creatas esse, et quod creatio est ex nihilo, vel ejus quod habet esse post nihil. VI, 1 et IX, 4.

D.

I. Q. 2. A. 5.

Oportuit talem formam, scilicet animam rationalem corpori bene complexionato uniri, cujus rationem assignat Avicenna dicens quod oportet ordinem perfectibilium esse secundum ordinem perfectionum. De Intell. 10.

III. 1. 1.

Secunda positio quod materia non est in substantiis incorporis, et una; et haec est positio Avicennae.

— — 3.

Quidam posuerunt numerum substantiarum separatarum... secundum numerum sphaerarum, ut Avicenna in sua Metaphysica. IX, 2.

— — 5.

Secundum Avicennam omne id quod habet esse aliud a sua quidditate oportet quod sit in genere.

Praeterea

Secundum Avicennam differentia sumitur ex principiis formalibus rei, genus autem ex materialibus. Met. V, 5.

— — 6.

Avicenna dicit in sua Metaphysica ad hoc quod aliquid sit proprie in genere substantiae, requiritur quod sit res quidditatem habens cui debeatur esse absolutum. Met. V, 5.

— 1. 6. ad 1

Differentiam nullam formam dicit quae implicite in natura generis non contineatur ut Avicenna dicit. Met. V.

— 2. 3.

Ideo alii dixerunt quod omnia singularia producantur ex causis universalibus ordinatis in natura, unde cum apud angelum sint formae ordinis causarum universi, per huiusmodi formas omnia singularia cognoscere potest, et haec videtur via Avicennae... Unde dicit ipse Avicenna quod Deus non cognoscit particularia particulariter. Met. VII, 6, et IX, 7.

D. III. Q. 3. A. 1. Praeterea

Avicenna dicit in sua *Metaphysica* quod nulla actio est pure liberalis, nisi solius Dei. Met. IX, 4.

X. 1. 2.

Philosophi posuerunt duplices motores orlium, scilicet quosdam conjunctos quos vocabant orbium animas, quarum conceptiones determinatae et particularizatae, et hos etiam Avicenna dicit angelos ministrantes. Met. IX, 2.

XII. 1. 1.

Avicenna enim videtur ponere unam materiam esse omnium corporum, argumentum ex ratione corporeitatis assumens. Suff. I, 3.

— 1. — ad 3

Secundum Avicennam non est quaerenda differentia per aliquos actus, nisi in illis quae in una potentia conveniunt. Suff. I, 2.

— — 4.

Quamvis materia prima sic accepta non habeat aliquam formam partem essentiae suae, numquam tamen dividitur ab omni forma. Met. II, 3.

Non invenitur aliqua forma media inter materiam primam et formam elementi, sicut inveniuntur multa intermedia inter materiam primam et formam animalis, quarum una alteri succedit, quousque ad ultimam perfectionem veniatur, intermediis multis generationibus et corruptionibus, ut Avicenna dicit.

Sed hanc opinionem Avicenna improbat, quia omnis forma substantialis dat esse completum in genere substantiae.

Si sustinere volumus opinionem Avicennae, qui ponit elementa in misto remanere secundum formas substantiales, quantum ad primum esse, transmutari autem quantum ad secundum. Met. II, 26.

- D. XIII. Q. 1. A. 3. Sed Contra. Avicenna dicit quod lux est qualitas corporis lucidi inquantum hujusmodi. De An. III. Alii dixerunt quod lux nihil addit supra colorem, et hanc positionem Avicenna multipliciter improbat. De An. III, 2.
- Unde Avicenna dicit quod actio est a corporibus superioribus in inferiora nisi mediante luce. De Caelo, cap. 14.
- ad 4 Secundum Avicennam, cum dicitur radius moveri vel descendere non proprie dicitur, sed transumptive. De An. IV, 1.
- ad 8 Lux et etiam lumen in genere qualitatis est, ut dicit Avicenna.
- XIV. 1. 3. Unde etiam Avicenna dicit quod intelligentiae apud philosophos sunt qui in lege vocantur superiores angeli.
- XV. 1. 2. Unde et materiam elementorum Avicenna dicit a substantia caeli causari. Met. IX, 4.
- Et ideo aliter dicendum est quod, secundum Avicennam est duplex agens, scilicet agens divinum quod est dans esse, et agens naturale, quod est transmutans.
- — 3. Quia ponunt animas humanas creari a Deo mediantibus intelligentiis, ponunt quod motores orbium causent ipsos motus voluntatis, praeter ordinem motus, ut Avicenna dicit. Met. X, 1.
- 3. 1. Praeterea Secundum Avicennam omne agens, quod non agit per motum, non habet actionem in effectu solum, quamdiu fit, sed quamdiu in eo perducatur, cum non tantum sit causa fiendi sed essendi. De Intell. 4.
- XVII. 1. 1. ad 4 Et hunc modum intelligendi vocat Avicenna per impressionem,

	—	—	2.	dicens intelligentias in nobis esse ex hoc quod impressiones earum in nobis sunt. De Intell. 4.
	—	2.	1.	Et simili ratione Avicenna ostendit in sua Metaphysica intelligentias esse simplices. Met. IX, 4.
				Et ideo tertia opinio est Avicennae, qui ponit intellectum possibilem in diversis diversum, fundatum in essentia animae rationalis. De An. VII, 5.
	—	2.	1. ad 3	Et ideo remotis omnibus praedictis erroneis, dico cum Avicenna intellectum possibilem incipere quidem esse in corpore, sed cum corpore non deficere, et in diversis diversum esse. De An. 5, 7.
	—	—	2. ad 4	Secundum Avicennam species intellecta potest dupliciter considerari : aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare, aut secundum quod est similitudo talis rei intellectae.
				Sicut Avicenna dicit, anima quamvis non dependeat a corpore, quantum ad suum esse, vel quantum ad suum finem, dependet tamen quodammodo quantum ad sui principium. De An. I, 1.
XVIII.	1.	2.		Et ideo non est alia forma qua ignis est ignis et qua est corpus, ut Avicenna vult. Suff. II, 3.
	—	2.	1.	Cum sit duplex agens secundum Avicennam, unum quod habet causalitatem respectu totius speciei, sicut sol est causa generabilium et corruptibilium, aliud autem quod est causa respectu unius individui tantum. Met. III, 4.
	—	—	— ad 4	Secundus modus autem est etiam secundum Avicennam in omnibus formis substantialibus, quia ipse

D. XVIII. Q. 2. A. 2.

— — 3.

— 1. 3. et 4

XIX. 1. 1.

XXXIV. 1. 2.

— — 4.

XXXVI. 1. 6. Sed contra.

L. III

V. 1. 2. ad 2

— — 3. ad 5

XI. 1. 1. Praeterea

vult omnes formas substantiales esse a principio separato.

Et sic deinceps usque ad ultimam intelligentiam quae novet ultimum orbem, quam dicunt intelligentiam agentem, et ab hac dicit Avicenna effluere animas humanas et omnes alias formas substantiales in istis inferioribus. De Intell. 4.

Et hanc potentiam (seminis) Avicenna et Commentator vocant virtutem activam.

Sed quia, ut Avicenna dicit, in hoc processu sunt plurimae generationes et corruptiones. De An. V, 7.

Secundum Avicennam cujuslibet virtutis operantis per organum corporale, oportet ut organum sit medium inter ipsam et objectum ejus. De An. II, 2.

Ab Avicenna dicitur (anima) non esse forma submersa in materia. De An. V, 1.

Avicenna in sua Metaphysica ponit perutilem quamdam divisionem mali. Met. IX, 6.

Per se malum, ut dictum est ex dictis Avicennae, est privatio. Met. IX, 6.

Genus sumitur ex materiali principio, ut Avicenna dicit. Log. II, 1.

L. III

Sicut dicit Avicenna differentia nominat totam naturam speciei, alias non praedicaretur de specie.

Species est totum esse individuum et etiam genus aliquo modo, ut dicit Avicenna, secundum distincte significat totum.

Ut probat Avicenna in sua Metaphysica, id cujus essentia est suum esse est per se notum.

L. IV

L. IV

D. XII. Q. 1. A. 1. ad 2

Sicut probat Avicenna in sua metaphysica, per se existere non est diffinitio substantiæ, quia per hoc non demonstratur quidditas ejus, sed esse ejus.

XV. 4. 2. Praeterea

In aliis exterioribus actibus plurimam noceret si actualis intentio semper adesset, quia optimus citharædus pessimus redderetur, ut Avicenna dicit.

XLIV. 1. 2. ad q. 4.

Avicenna dicit quod veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei. Met. II, 4.

— 3. 2.

Et ideo etiam Avicenna alterum modum superaddit dicens quod animæ malorum post mortem, non per corpora, sed per corporum similitudines puniuntur.

XLIX. 2. 1. Praeterea 7.

Sicut dicit Avicenna in sua Metaphysica intelligentiam esse in intellectu nostro non est essentiam intelligentiæ esse in intellectu, quia sic scientia quam de substantiis habemus esset substantia et non accidens. III, 8.

Resp.

Quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut Avicenna dicit. Met. III, 8.

— 3. 2. Videtur quod.

Dicit enim Avicenna in libro de Naturalibus quod delectatio concursit ex perceptione convenientis adjuncti.

Resp.

Oportet quod bonum conjunctum, quod delectationem causat, sit apprehensum, dispositio autem quæ est inhaerens, a nobis non apprehenditur ita, sicut dum est in fieri ut Avicenna dicit in VI de Naturalibus.

L. 1. 1. Praeterea.

Sicut dicit Avicenna in sua Metaphysica immunitas a materia est

causa quare aliqua substantia sit intellectiva, III, 8. Avicenna dicit in VI Naturalibus quod anima non indiget imaginatione et aliis viribus sensibilibus nisi in principio tantum et non postea, nisi parum, V, 3.

Avicenna dicit quod intellectus noster possibilis non servat aliquas formas postquam intelligere desinit. Nat. VI, 5.

De Ente et Essentia
Ed. Roland-Gosselin

Proemium P. 1.

C. 1. P. 4.

2. 8,9.

— 17.

— 21,22.

3. 23.

— 28.

4. 33.

Ens autem et essentia sunt que primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in primo libro sue Metaphysice, I, 6.

Dicitur autem forma, secundum quod per formam significatur certitudo uniuscujusque rei, ut dicit Avicenna in tercio Metaphysice sue.

Avicenna eciam dicit quod quidditas substantiarum compositarum est ipsa compositio forme et materiae, V, 5.

Unde dicit Avicenna quod genus non intelligitur in differentia sicut pars essentiae, set solum sicut ens extra essentiam. Met. V, 6.

Unde dicit Avicenna quod quidditas compositi non est ipsum compositum cuius est quidditas. Met. V, 5.

Et ideo dicit Avicenna quod rationalitas non est differentia set differentie principium. Met. V, 6.

Unde dicit Commentator quod intellectus est qui agit universalitatem in rebus ; hoc eciam Avicenna dicit in sua Metaphysica. V, 1.

Unde Avicenna dicit quod quidi-

tas simplicis est ipsum simplex.
Met. V, 5.

— 34.

Quotquot sunt ibi individua, tot sunt species ut Avicenna expresse dicit. Met. V, 2.

5. 39,40.

Et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum et multitudo dependet ex corpore quantum ad sui principium, set non quantum ad sui finem. De An. V, 3.

— 41.

Unde dicit Avicenna in principio libri sui De Anima quod forma in rebus compositis ex materia et forma est differentia simplex ejus quod constituitur ex illa. I, 1.

Et ideo in principio De Anima dicit Avicenna quod differentiam simplicem non habent nisi species quarum essentiae sunt compositae ex materia et forma.

De Principiis naturae

Vives, t. 27 p. 485 b.

Potest etiam dici, secundum quod exponit Avicenna, causa simplex, illud quod sine adjunctione alterius est causa.

— 482 b.

Et ponit exemplum Avicenna de citharaedo, quem non oportet de qualibet percussione chordarum deliberare.

De Veritate

Q. I. A. 1.

Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit est ens, ut Avicenna dicit. Met. I, 9.

— 1.

Et sic imponitur hoc nomen res quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphysicæ, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam rei.

- Q. I. A. 1. ad 7
- Unde etiam dicit Avicenna in principio suae Metaphysicae quod non potest formari enunciatio nisi de ente.
- II. 2.
- Unde Avicenna dicit in VIII suae Metaphysicae, cap. 7, quod ipse intellectus et apprehensor sui est, eo quod sua quidditas spoliata, scilicet a materia, est res quae est ipsemet.
- 3. ad 17
- Creatura visibilis non habet veritatem nisi secundum quod accedit ad primam veritatem ; secundum vero quod ab ea recedit, habet falsitatem, ut et Avicenna dicit. Met. VIII, 6.
- — 20
- Quamvis agens naturale ut Avicenna dicit, non sit causa nisi fiendi. Met. VI, 2.
- 5.
- Et ideo alii dixerunt, ut Avicenna et sequaces ejus, quod Deus unumquodque singularium cognoscit quasi in universali. Met. VIII, 6.
- 9. ad 4
- Non autem est inconueniens relationes rationis multiplicari in infinitum, ut Avicenna dicit in Metaphysica sua. III.
- III. 8. ad 1
- Non est autem inconueniens relationes rationis in infinitum multiplicari, ut Avicenna dicit.
- V. 4.
- Et propter hoc etiam Avicenna dicit quod ultra urbem lunae non est malum, sed solum in his inferioribus. Met. IV, 6.
- 8. ad 8
- Sicut dicit Avicenna, in sua Metaphysica nullus effectus potest remanere si auferatur id quod erat causa ejus in quantum hujus modi. VI, 1.
- 9.
- Sicut Avicenna dicit in sua Metaphysica, IX, 5, quod ex eo quod est commune omnibus, scilicet natura motus circularis causa-

- Q. V. A. 9. ad 9
- 10.
- VI. 6.
- VIII. 7.
- 8.
- 12.
- X. 2.
- tur id quod est eis commune, scilicet materia prima ; et ex his quibus corpora caelestia differunt ab invicem causatur diversitas formarum in his inferioribus.
- Et ideo dicitur quod quamvis (generatio feminæ) sit praeter intentionem naturae particularis, ratione cujus femina dicitur mas occasionatus, tamen est de intentione naturae universalis, quae est vis corporis caelestis, ut Avicenna dicit. Met. VI, 6.
- Et ideo Avicenna ponit in sua Metaphysica, IX, 4, quod sicut homo compositus est ex anima et corpore, ita et corpus caeleste.
- Et in istam sententiam quasi videtur incidisse Avicenna qui in fine suae Metaphysicae ponit quod omnia quae aguntur in rebus humanis, quorum principium est voluntas humana, reducuntur in animarum caelestium voluntates.
- Avicenna etiam dicit in Metaphysica sua, III, 8, quod intelligentias esse in nobis nihil est aliud quam impressimes earum in nobis esse.
- Et per hunc modum probat Avicenna quod esse cujuslibet rei praeter primum ens est aliquid praeter essentiam ipsius, quia omnia ab alio esse habent. Met. II.
- Alius modus est quem Avicenna ponit in sua Metaphysica, VIII, 6, dicens quod Deus et angeli singularia cognoscunt universaliter et non singulariter.
- Avicenna enim, VI de Naturalibus, ponit quod hoc non contingit (quod anima habitualiter teneat notitiam alicujus rei quam actu non

Q. X. A. 6. Praeterea.

considerat) ex hoc quod aliquae species conserventur in parte intellectiva, sed vult quod species actu non conservatae non possunt conservari nisi in parte sensitiva.

Cum species intelligibiles non sint substantiae, sed de genere accidentium, ut dicit Avicenna in sua *Metaphysica*, III, 8.

Unde et Avicenna voluit quod sicut formae sensibiles non acquiruntur in materia nisi ex influentia intelligentiae agentis, ita et formae intelligibiles humanis mentibus non imprimuntur nisi ex intelligentia agente, quae non est pars animae, sed separata, ut ipse ponit. IX Met.

Alii dixerunt ut Avicenna quod Deum esse non est per se notum sed per demonstrationem scitum. I Met. 1.

XI. 1.

Similiter etiam Avicenna dicit in sua *Metaphysica* quod habitus honesti causae non est actio nostra, sed actio prohibet ejus contrarium et adaptat ad illum, ut accadat hic habitus a substantia perficiente animas hominum, quae est intelligentia agens, vel substantia ei consimilis.

Unde Avicenna ponit quod formae intelligibiles effluunt in mentem nostram ab intelligentia. De Natural. IV, 2.

XII. 1.

Et haec habilitas potest dici habitus prophetiae, sicut etiam Avicenna dicit quod habitus scientiarum in nobis nihil aliud sunt quam habilitates quaedam animae nostrae ad hoc quod recipiat illuminationem intelligentiae agentis. VI De Natural.

Q. XII. A. 1. ad 1.

Per quem tamen modum potest dici hăbitus, secundum modum Avicennae, etiam habilitas animae nostrae ad recipiendum ab intelligentia agente.

— 3. obj. 8

Determinavit autem Avicenna in libro III de Prophetia.

— 3. ad 9

Cum etiam nec ipsis angelis ad nutum deserviat materia corporalis, ut Augustinus dicit. Et sic in hoc non est sustinendum dictum Avicennae vel cujuslibet alterius philosophi.

XIV. 1.

Sententia autem, ut dicit Isaac et Avicenna, est conceptio distincta vel certissima alterius partis contradictionis. Met. II, 4.

XV. 2. ad 12

Sicut Avicenna dicit in VI de Naturalibus, diversitas actuum quandoque indicat diversitatem potentiarum, quandoque non.

XXI. 1.

Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione mentis, ut dicit Avicenna.

XXII. 9.

Et secundum hoc Avicenna ponit quod sicut corpora nostra immutantur a corporibus caelestibus, ita voluntates nostrae immutantur a voluntate animarum caelestium, quod tamen est omnino falsum. Met. X, 1.

XXIII. 4.

Unde Avicenna dicit quod solius actio Dei est pure liberalis. Met. VIII.

XXV. 2.

Et inde est quod secundum Avicennam ad irascibilem pertinet fortitudo et debilitas cordis.

XXVI. 1.

Et ideo alii dixerunt quod anima separata afficitur quidem aliquibus paenis, quamvis non corporalibus, tamen corporalibus similibus...

Q. XXVI. A. 5.

Et hoc modo videntur sensisse Augustinus et Avicenna.

Unde cum aliquis laeditur ab eo cui non reputat posse vindictam inferre, non irascitur sed tristatur solum, vel timet, ut Avicenna dicit, sicut si rusticus laeditur a rege. Met. III, 6.

XXVII. 6. Praeterea 3.

Sed potentiae sunt naturales proprietates animae, secundum Avicennam.

In l. Boetii de Trinitate

I. 1.

Quidam igitur posuerunt quod solus intellectus possibilis est potentia animae, intellectus agens vero erit quaedam substantia separata, et haec est opinio Avicennae.

— 2.

Sicut Avicenna dicit quod intelligentias cognoscimus per impressiones earum in nobis.

— 3.

Ens est illud quod primo cadit in conceptione humana, ut Avicenna dicit.

IV. 3.

Et ideo accipienda est via Avicennae qua utitur in sua Sufficiencia in tractatu de loco, per quam assignat causam prohibitionis praedictae ex ipsa natura corporeitatis.

— — ad 3

Lux non est corpus, sed qualitas quaedam, ut Damascenus dicit, et etiam Avicenna.

— — ad 6

Probabilior tamen videtur opinio Commentatoris, qui hanc opinionem Avicennae improbens, ait elementorum formas in mixto non remanere.

V. 1. ad 1

Sicut dicit Avicenna in principio suae Metaphysicae, aliter distinguitur theoricum et practicum, cum philosophia dividitur in theoricam

Q. V. A. 4.

et praeticam, aliter cum artes dividuntur in theoricam et praeticam, aliter cum medicina.

Ita et omnia entia, secundum quod in ente communicant, habent quaedam principia, quae sunt principia omnium entium : quae quidem principia possunt dici communia dupliciter secundum Avicennam in sua Sufficiencia.

De Potentia

Q. II. A. 1. obj. 11

Praeterea secundum Avicennam quando res aliqua habet aliquid tantum ab altero, ei secundum se consideratae attribuitur oppositum ejus.

— 3.

In eo quod est increatum, non est potentia ad esse vel non esse, sed per se necesse est esse, ut Avicenna probat. Met. VIII, 4.

III, 1. obj. 5

Sed contra, Avicenna dicit quod si calor esset a materia separatus, per se ipsum ageret absque materia, et tamen ejus actio non esset ejus substantia. Met. IX, 2.

— — ad 7

Realis relatio, quae inter ens et non ens esse non potest, ut Avicenna dicit. Met. III, in fine.

— 3. ad 2

Nulla enim relatio refertur ad aliam relationem, ut Avicenna dicit in sua Metaphysica, III, 9.

— 4.

Quorundam philosophorum fuit positio quod Deus creavit creaturas inferiores mediantibus superioribus, ut patet in libro de Causis et in Metaphysica Avicennae, IX, 6.

— 5.

Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis. Haec est ratio Avicennae. Met. VIII, 7.

- Q. III. A. 7. Et hoc est agens supernaturale quod Plato posuit datorem formarum. Et hoc Avicenna dixit esse intelligentiam ultimam.
- 10. Secunda ratio est Avicennæ. Cum enim anima non sit composita ex materia et forma (distinguitur enim materia et a composito in II de Anima), distinctio animarum ab invicem esse non posset nisi secundum formalem differentiam, si solum secundum se ipsas distinguerentur.
- 11. obj. 8 Sed sperma in processu generationis corrumpitur et aliam formam recipit, ut Avicenna dicit.
- — ad 8 Fere autem totum semen, ut dicit Avicenna, in spiritum convertitur.
- 16. Alii pluralitatem rerum et modos diversos earum ex necessitate causae efficientis ponebant, sicut Avicenna et ejus sequaces. Met. IX, 4.
- 17. obj. 4 Sicut Avicenna probat in sua Metaphysica, quilibet effectus in comparatione ad suam causam est necessarius. IX, 4.
- V. 1. ad 5 Et quia Platonici et Avicenna non ponebant formas de potentia materiae educi, ideo cogebantur dicere quod agentia naturalia disponebant tantum materiam; inductio autem formae erat a principio separato.
- V. 3. Avicenna namque posuit quod quaelibet res praeter Deum habebat in se possibilitatem ad esse et non esse. Met. VIII, 6.
- 5. Unde non potest dici quod finis motus caeli sit ut consequatur in actu, nisi ad quod est in potentia licet hoc Avicenna dicere videatur.

Q. V. A. 7.

Sicut enim, secundum opinionem. Avicennae, remanent formae substantiales elementorum in mixto, qualitatibus activis et passivis non remanentibus in suis excellentiis, sed ad medium redactis.

VII. 3. ad 4

Ens per se non est definitio substantiae, ut Avicenna dicit. Met. III, 8.

— 4.

Quidditas enim simplicis est ipsum simplex, secundum Avicennam.

— 9. obj. 8

Sed inter ens creatum et non ens purum non est aliqua relatio, ut Avicenna dicit. Met. IV, 10.

— 10.

Nec iterum aliquod bonum accrescit Creatori ex creaturae productione, unde sua actio est maxime liberalis, ut Avicenna dicit. Met. VIII, 7.

IX. 7.

Et per consequens omnis multitudo oportet quod sit aliquod accidens pertinens ad genus quantitatis. Et haec fuit positio Avicennae, quam quidem videntur secuti fuisse omnes antiqui doctores.

Summa contra Gentes

L. I. C. 13. Nec obviat.

Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere... quod partis nec est quiescere vel moveri nisi per accidens, it Avicenna calumniatur.

— 93. Amplius

Deus igitur est maxime liberalis, ut et Avicenna dicit.

II. 52. Excluditur

Excluditur autem ex praedictis opinio Avicennae, qui dicit quod Deus, intelligens se, produxit unam intelligentiam primam, in qua jam est potentia et actus.

— 74. Praedictis

Praedictis autem rationibus obviare videntur quae Avicenna ponit.

Dicit enim quod in intellectu possibili non remanent species intelligibiles, nisi quamdiu actu intelliguntur.

- L. II. C: 76. Videtur autem Haec enim dispositio quae fit per cogitationem ad intelligendum, oportet quod sit vel dispositio intellectus possibilis ad recipiendum formas intelligibiles, ut Avicenna dicit.
- Item Est autem haec positio Avicennae consona his quae de generatione rerum naturalium dicit.
- Amplius Haec autem ratio contra Avicennam non procedit, nam ipse ponit omne animal posse generari absque semine.
- 81. Occasione Esse enim infinitum actu, in his quae non habent ad invicem ordinem, est esse infinitum per accidens, quod ponere non reputant inconueniens ; et est positio Avicennae et Algazelis.
- III. 69. Quia enim Avicenna vero posuit omnes formas substantiales ab intelligentia agente effluere.
- 86. Sciendum Sciendum est autem quod ad probandum effectus caelestium corporum ex necessitate provenire, Avicenna utitur tali ratione.
- 87. Est autem Est autem attendendum quod Avicenna vult quod motus caelestium corporum sint nostrarum electionum causae.
- — Praeterea Secundum positionem Avicennae et quorundam philosophorum aliorum, intellectus agens est quaedam substantia separata.
- 103. Fuit autem Fuit autem positio Avicennae quod substantiis separatis multo magis obedit materia ad productionem alicujus effectus quam contrariis agentibus in natura.

De Malo

Q. XVI. A. 9. obj. 13

Sed ex virtute apprehensionis animae transmutatur formaliter materia corporalis, sicut patet in fascinatione, secundum Avicennam.

In VIII l. Physicorum

L. I. Lect. 15.

Sed contra haec verba Philosophi Avicenna tripliciter opponit.

II. 8.

Avicenna ergo dixit quod in iis quae sunt ad utrumlibet contingit aliquid esse a fortuna, sicut ea quae sunt in minori parte.

IV. 7.

Sed quia oportet omnem motum in aliquo genere motus poni, Avicenna eum secutus, dixit quod motus ultimae sphaerae non est motus in loco, sed motus in situ.

VII. 1.

Sed magis urget obiectio Avicennae qui obicit contra hanc rationem, dicens eam producere ex suppositione impossibili, ex quo sequitur impossibile, et non ex eo quod ponitur aliquid a se ipso moveri. Sed hanc responsionem excludit Avicenna dupliciter.

VIII. 21.

Movet autem Avicenna dubitationem circa hanc Aristotelis demonstrationem.

In l. de Generatione et Corruptione

I. 8.

Manifestum est enim in generatione compositorum, puta animalis, quod inter primum principium generationis quod est in semine et ultimam formam completam, sunt multae generationes mediae, ut Avicenna dicit in sua Sufficientia.

In l. de Caelo et Mundo

L. II. Lect. 10.

Unde reprehendit Avicennam qui dicit quod stellae faciunt in frigidationem et calefactionem.

*In l. Metaphysicorum**Ed. Cathala*

IV. 2. 556

Sciendum est autem quod circa hoc Avicenna aliud sensit. Dixit enim quod unum et ens non significant aliquid additum.

V. 2. 766

Sciendum est autem quod secundum Avicennam quatuor sunt modi causae efficientis.

VII. 6. 1399

Avicenna autem e contrario sentit, quod omnia quae generantur ex semine, eadem specie possunt generari sine semine per putrefactionem, vel per aliquam modum commixtionis terranae materiae.

— 9. 1469

Unde est alia opinio, quam sequitur Avicenna, et secundum hanc forma totius, quae ipsa quiditas, speciei, differt a forma partis, sicut totum a parte.

Quodlibetales Quaestiones

Quodl. I. A. 6. ed 3

Avicenna posuit formas elementorum actu remanere in mixto, quod non potest esse.

III. 21.

Ponunt enim, Avicennam sequentes, quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili nisi dum actu intelligit.

VII. 2.

Quando scilicet species sensibiles sunt in ea ut dispositiones, quod appellat Avicenna esse ut in thesauro. Alio modo perfecte, quando scilicet species sensibiles actu infor-

Quodl. VIII. A 1.

— 5.

IX. 5.

— 6. obj. 3

— 10.

— 11.

X. 1.

XII. 5.

— 12.

mant potentiam sensitivam, et hoc vocat Avicenna apprehensionem sensus.

Secundum Avicennam in sua Metaphysica, triplex est alicujus naturae consideratio.

Veritas autem uniuscujusque rei, ut dicit Avicenna in sua Metaphysica, nihil aliud est quam proprietas sui esse quod stabilitum est ei.

Secundum Avicennam in sua Metaphysica, esse non potest poni in definitione alicujus generis et speciei.

Genus autem, secundum Avicennam in sua Metaphysica, sumitur ex natura materiae, differentia vero ex natura formae.

Avicenna vult in sua Metaphysica et in VI de Naturalibus quod dupliciter imprimunt (substantiae spirituales) in haec inferiora : uno modo per motum orbium, et alio modo per imperium immediate.

Quidam enim, ut Plato et Avicenna, posuerunt omnes formas ab extrinseco esse.

Si ergo unum quod convertitur cum ente sit idem quod unum quod est principium numeri, oportet quod etiam unum quod convertitur cum ente, aliquid positive superaddat enti, et hoc concedit Avicenna.

Opinio Avicennae fuit quod unum et ens semper praedicant accidens.

Quidam dicunt, sequentes Avicennam in VI de Naturalibus, quod species acquisitae non remanent in intellectu possibili, nisi quamdiu actu intelligit, quod est falsum.

Prima Pars (1)

Q. VII. A. 4.

XI. 1.

XVI. 1.

XLV. 5.

XLVII. 1.

LXV. 4.

LXXI. 1. ad 1

LXXVI. 4. ad 4

LXXVIII. 4.

Summa theologia

Quidam enim, sicut Avicenna et Algazel dixerunt quod impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se.

E contrario autem Avicenna, considerans quod unum, quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantium entis.

Et quaedam definitio Avicennae talis : Veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei.

Et sic posuit Avicenna quod prima substantia separata creata a Deo creat aliam post se et substantiam orbis et animam ejus.

Quidam vero attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Avicenna, qui dixit quod Deus intelligendo se produxit intelligentiam primam, in qua, quia non est suam esse, de necessitate incidit compositio potentiae et actus.

Avicenna vero et quidam alii non posuerunt formas rerum corporaliū in materia per se subsistere sed solum in intellectu.

Avicenna posuit omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commixtione absque semine, etiam per viam naturae.

Avicenna posuit formas substantiales elementorum integros remanere in mixto.

Avicenna vero ponit quintam potentiam mediam inter aestimativam et imaginativam, quae composit et dividit formas imaginatas.

(1) Nous n'avons pas relevé, d'une façon méthodique, les citations d'Avicenne dans les autres parties de la Somme.

Q. LXXIX. A. 6.

XCI. 2. ad 2

CX. 1.

— 2.

CXV 1.

Hoc primam considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint. Posuit enim Avicenna hoc esse impossibile.

Animalia perfecta, quae generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem coeactis corpori, ut Avicenna fingit.

Avicenna vero mediam viam secutus est. Posuit enim cum Platone aliquam substantiam spirituales praesidentem immediate sphaerae activorum et passivorum, eo quod sicut Plato ponebat quod formae horum sensibilibus derivantur a substantiis immaterialibus, ita etiam Avicenna hoc posuit.

Et hos quantum ad aliquid secutus est Avicenna, qui posuit omnes formas, quae sunt in materia, procedere a conceptione intelligentiae.

Et ideo tam Plato quam Avicenna, in aliquo ipsum sequentes, ponebant quod agentia corporalia agunt secundum formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem, sed ultima perfectio, quae est per inductionem formae substantialis, est a principio immateriali.

De virtutibus in communi

8.

Alii autem dixerunt formas esse totaliter ab extrinseco, vel participatione idearum, ut posuit Plato, vel intelligentia agente, ut posuit Avicenna.

De spiritualibus creaturis

1. obj. 5

Praeterea Avicenna et Algazel dicunt quod substantiae separatae,

quae spirituales substantiae dicuntur, sunt omnino a materia denu-
datae.

A. 11. obj. 17

Omnis substantia ex hoc ipso est intellectualis quod est immunis a materia, ut Avicenna dicit.

— resp.

Et ad hoc praecipue videntur noti fuisse, ut Avicenna dicit, propter simplicitatem animae, quasi non compateretur tantam diversitatem, quanta apparet in potentiis animae.

De Anima

8.

Quamvis Avicenna ponat quod anima caeli cum intellectu etiam habet imaginationem. Met. X, 1.

— ad 17

Avicenna tamen posuit quod oportebat animam caeli habere imaginationem, per quam particularia comprehenderet.

9. ad 10

Formae elementares non actu sunt in mixto secundum essentiam, licet hoc Avicenna posuerit.

12.

Si vero est aliquod agens quod directe et immediate sua actione producat substantiam, sicut nos dicimus de Deo, qui creando producit rerum substantiam, et sicut Avicenna^a dicit de intelligentia agente, a qua secundum ipsum fluunt formae substantiales in istis inferioribus, Met. VIII, 7 et IX, 5.

15.

Alia autem positio est, quod sensus prosunt animae humanae ad intelligendum, non per accidens, sicut praedicta opinio ponit, sed per se, non quidem ut a sensibilibus accipiamus scientiam, sed quia sensus disponit animam ad acquirendum scientiam aliunde. Et haec est

positio Avicennae. Met. VIII, 7
et IX, 5.

De unitate Intellectus

V. t. 27, p. 334 b.

Sed verum est quod principium illustrationis est unum, scilicet aliqua substantia separata vel Deus secundum catholicos, vel intelligentia ultima secundum Avicennam.

De Angelorum natura

C. 7. p. 276 a

Quidam autem de ejus sectatores, scilicet Avicenna, numerum earum assignat non quidem secundum numerum notuum, sed magis secundum numerum planetarum.

8. 280 a

Et haec est positio Avicennae quae etiam videtur supponi in libro de Causis.

TABLES

TABLE DES TEXTES CITÉS

PLATON

<i>Timée.</i>		41 C 106
29 E	52	
31 B	280	<i>République.</i>
38 E	121	477 A 25

ARISTOTE (1)

<i>Categoriae.</i>	<i>De generatione et corruptione.</i>
V, 4, b. 10. 122	II, 328, a. 12. 197
VII, 6, b. 8. 253	— 335, a. 27. 317
— 7, b. 5. 253	
<i>Analytica Posteriora.</i>	<i>De Anima.</i>
II, 92, b. 12. 133	I, 404, b. 8. 146
— 92, b. 16. 133	— 407, b. 24. 235
<i>Topica.</i>	II, 411, b. 5. 175, 226
I, 102, a. 18. 272	— 412, b. 20. 177
<i>De Physico auditu.</i>	— 414, b. 28. 176
I, 189, a. 30. 15	III, 429, b. 10. 133
— 191, a. 23. 15	— 430, a. 14. 79
— 191, a. 35. 212	— 430, a. 26. 73
— 191, b. 23. 222	<i>De Partibus animalium.</i>
— 192, a. 16. 210	IV 695. b. 19. 278
— 192, a. 22. 219	<i>De Generatione animalium.</i>
— 192, a. 31. 16	II, 744, b. 16. 278
II, 194, b. 8. 215	
— 194, b. 9. 17	<i>Metaphysica.</i>
— 198, b. 34. 15	I, A 983, b. 6. 14
— 199, b. 34. 277	— — 984, a. 21. 14
V, 225, b. 10. 188	— — 988, a. 35. 14
<i>De Caelo.</i>	— — 990, b. 15. 69
I, 271, a. 33. 278	— — 991, a. 20. 307
	— — 993, a. 15. 15

(1) Ces références se rapportent à la première ligne du texte d'Aristote que nous citons :

II, α	993, b. 30.	28	VIII, H	1044, a. 14.	83
—	— 995, a. 32.	15	—	— 1044, a. 27.	315
III, B	998, b. 17.	4	—	— 1045, a. 25.	76
VI, E	1026, b. 22.	297	—	— 1045, b. 16.	226, 314
VII, Z	1030, b. 14.	89	—	— 1047, a. 14.	14
—	— 1030, b. 30.	90	XII, Δ	1069, a. 26.	86
—	— 1031, b. 11.	134	—	— 1070, a. 10.	315
—	— 1034, a. 2.	232	—	— 1072, b. 7.	318
—	— 1034, a. 12.	578	—	— 1073, a. 16.	319
—	— 1034, b. 20.	83	—	— 1075, a. 13.	278
—	— 1035, b. 27.	208	XIV, N	1090, b. 20.	278
—	— 1036, a. 9.	74			
—	— 1039, a. 6.	84			
VIII, H	1043, b. 1.	133	<i>Ethica ad Nicomachaeum.</i>		
			X,	1178, b. 8.	319

PLOTIN

<i>Ennéades.</i>		III, 5.	212
II, 9.	31, 121	V, 3.	218

AVICENNE

<i>Sufficientia.</i>		VIII, 2.	198
L. I, c. 2.	193, 194, 220, 240	— 5.	141
— 8.	178	IX, 1.	139
		— 3.	65
<i>Metaphysica.</i>		<i>Metaphysices Compendium.</i>	
I, 6.	4	P. I, Tr. 1.	200
II, 1.	178	— 2.	194
— 2.	194	II, 4.	141
III, 4.	220, 21	IV, 2.	65
IV, 2.	139	— 3.	231
V, c. 1.	78		
— 3.	76	<i>De Intelligentiis (Pseudo-Avicenne).</i>	
— 5.	83		140
VI, 2.	140		

AVERROËS

<i>In l. Physicorum.</i>		<i>In l. de Anima.</i>	
L. I, cap. 7 com. 63.	241	L. I, cap. 1, com. 8.	81
— 8 — 69.	241		
— 9 — 81.	224	<i>In l. Metaphysicorum.</i>	
VII, — 7 — 26.	228	L. I, cap. 3, com. 17.	186
VIII, — 4 — 4.	58	III, — 5 — 16.	145
— 10 — 78.	240	IV, — 2 — 3.	41, 43
		— 5 — 21.	144, 145
<i>In l. de Caelo et Mundo.</i>		VII, — 5 — 21.	144, 145
L. III, cap. 3, com. 67.	198	— 7 — 26.	228
IV, — 3 — 40.	241	— 15 — 49.	179

X, — 4 — 8 . . .	41	<i>Destructio Destructionum.</i>	
XII, — 3 — 14 . . .	126	Disp. II.	142
<i>Epitome in Metaphysicam.</i>		V.	143, 144
Tr. I.	42, 142, 143, 241	VI.	67
II.	228	<i>Sermo de substantia orbis.</i>	241
III.	42	<i>Super libros de Republica Platonis.</i> 186	

AVICÉBRON

<i>Fons Vitae.</i>		IV.	109, 110, 218, 219
Tr. I.	109	V.	109, 180, 217, 218, 279
II.	87, 110, 196		

MAIMONIDE

<i>Guide des Egarés.</i>		II.	47, 48, 49, 51
L. I.	9, 10, 50, 288	III.	219, 296

SAINT AUGUSTIN

<i>De Moribus Manichaeorum</i> , II, PL., t. XXXII, p. 1348 . . .	278	<i>De Civitate Dei</i> , XIX, PL., t. XLI, p. 640.	280
<i>De Trinitate</i> , XI, PL., t. XLII, p. 998.	279	(Voir en outre les nombreux textes cités et commentés dans l'œuvre de saint Thomas.)	
<i>De Divinis Quaestionibus</i> , XVIII PL., t. LX, p. 15	279		

BOÈCE

<i>De Trinitate.</i>		— — — p. 1252 B. . .	136
PL., t. LXIV, p. 1250 C. . .	136		

D. GUNDISALVI

<i>De unitate.</i>		— 9.	279
Ed. Correns, p. 3.	40, 42		

GILBERT DE LA PORRÉE

<i>Commentaria in librum de Trinitate</i> <i>Boetii.</i>		PL., t. LXIV. . .	p. 1266 32
		— — —	p. 1269 33

HUGUES DE SAINT-CHER

<i>In Universum vetus et novum testa-</i> <i>mentum.</i>		Prologus.	7
		In lib. Geneseos, cap. 1. . . .	230

ROBERT GROSSETÊTE

<i>De unica forma omnium.</i>			<i>De luce seu inchoatione formarum</i>	
Ed. Baur, p. 109	33		p. 51, 52.	190
<i>De Veritate</i> , p. 137	34		<i>Summa Philosophiae Roberti Grossetête ascripta.</i>	
<i>De Anima</i> , p. 251	172		Tr. 5, cap. 6	181

ALEXANDRE DE HALÈS

Les numéros renvoient à l'édition de Quarrachi.		— 60	131
<i>Summa theologiae.</i>		— 87	280
I, 54	275, 276, 99	— 89	280
II, 54	34, 107, 108, 279	— 90	280
— 59	35, 130, 131	— 321	170
		— 345	170, 171, 425
		— 347	171
		— 349	274

GUILLAUME D'AUVERGNE

<i>De Universo.</i>		—	—	7	121, 122
Pars. I,	pars. 1, cap. 11	. . .	6	—	8 121, 122,
—	—	12	. . .	289	123, 224
—	—	24	. . .	66	12 . . . 121
—	—	26	. . .	53	
—	—	27	. . .	49, 50,	
				53, 286	
—	—	28	. . .	148, 153	
II.	1	9	. . .	52	
—	—	11	. . .	6	
—	—	33	. . .	31	
—	—	34	. . .	31	
—	—	36	. . .	32	
—	2	2	. . .	121, 122	

<i>De Trinitate.</i>	
Cap. 6.	 30
7.	 30, 371
9.	 148
12.	 286
<i>De Anima.</i>	
L. III, pars. 6	 260
IV,	1 181

SAINT BONAVENTURE

<i>Soliloquium.</i>		<i>In libros Sententiarum.</i>	
Prologus.	6	I, D. 3, A. 1, Q. 3.	266
<i>Breviloquium.</i>		II, 3 1	130
II, 12	35	— — — 2	177
<i>In Hexaemeron.</i>		— — — 3.	117, 254
II, 2	185	— 12 1	185
IV, 10	130, 169	— 13 Divisio textus.	189
<i>Sermones de rebus theologicis.</i>		— 18 1	186
IV, 18	35	— 24 2	1260, 269, 270
		— 33 3	6

JEAN PECKHAM

<i>Quaestiones tractantes de Anima.</i>	—	36	183	
Prologus.	169	—	37	183
Ed. Spettmann, p. 35	183	<i>Summa de Esse et Essentia</i> . . .	78	

SIGER DE BRABANT

<i>Quaestiones Quodlibetales.</i>	—	100. . . .	85	
Ed. Mandonnet, p. 57. . . .	84	—	101. . . .	86
—	66. . . .			
—	67. . . .			
	84	<i>De Intellectu et intelligibili</i> . . .	145	
<i>Quaestiones naturales</i> , 97. . .	85, 181	<i>De Anima intellectiva</i> , VIII. .	203, 204	
—	98. . . .			452

DE ERRORIBUS PHILOSOPHORUM

Cap. 1.	49	6.	54
-----------------	----	------------	----

ALBERT LE GRAND

<i>Summa de Creaturis.</i>		<i>In libros Metaphysicorum.</i>	
P. I, Tr. 1, Q. 2, A. 6	124, 125	I, 5 15. . . .	328
II, 1 7 1	202	II, 4 7. . . .	100
<i>In libros Sententiarum.</i>		V, 2 2. . . .	200
II, D. 1, A. 4	36, 506, 507	VIII, 3 4. . . .	106
— 3 4	125	<i>Summa Theologica.</i>	
<i>In libros Physicorum.</i>		P. I, Tr. 4, Q. 20	101, 102, 203
L. I, Tr. 2, C. 10. . . .	101	II, — 4 A 1	105
— 3 11. . . .	101, 111	— 12 72	102
VIII, 1 13. . . .	107		

SAINT THOMAS D'AQUIN

Nous citerons les textes de saint Thomas dans l'ordre chronologique, d'après les dates proposées par le P. MANDONNET (*Bibliographie thomiste*. Introduction). Nous indiquons également les abréviations utilisées dans le présent ouvrage. Pour certains textes, plus difficiles à retrouver, nous avons indiqué dans les pages précédentes, la référence à l'édition Vives (ex. V., t. I, p. 1).

<i>In IV l. Sententiarum (In I ou II... Sent.)</i> 1254, 56,	III	2 3 . .	190, 293
L. I.	—	4 2	215, 265, 266
D. I, Q. 1, A. 3	—	5 1 . .	262, 266
— 2 1	VII	1 1	55
	—	— 2	17

D. VII	1	3	4	
VIII	1	1	21, 215	
—	4	2	135	
—	5	1	221	
XIV	1	1	289	
—	2	2	291	
XV	1	2	305	
XVII	1	2	89	
—	—	3	234	
D. XIX, Q. 4, A. 2			81, 209	
—	5,	1	71	
—	—	3	77	
XX	1	3	272	
XXIII	1	1	95	
XXIV	1	1	21	
—	—	3	40, 305	
XXV	1	1	83	
XVI	1	1	97	
—	2	2	289	
XXXIII	1	3	132	
XXXIV	1	1	21, 83	
XXXV	1	3	67	
XXXVI	1	1	67, 68, 72	
—	2	1	307, 322	
—	—	3	57	
XXXVII	1	1	70	
—	—	2	294	
—	3	3	289	
—	4	3	247	
XXXIX	2	2	67	
XLI	1	4	294	
XLV	1	2	55, 141	
L. II.				
Prologus.			60	
D. I, Q. 1, A. 3			66, 305	
—	4		120	
—	2	3	239	
—	4		190, 191	
III	1	1	87, 135	
VIII	3	2	135	
IX	1	1	70	
XII	—	4	178, 179, 198	
XVII	1	1	86, 98, 102, 126	
XVIII	1	1	178, 182	
—	—	2	186, 194	
—	—	—	233, 234	
XXX	2	1	252	
XXXIX	2	2	296	
XLI	1	4	294	
L. III.				
III	5	2	244	
VI	1	1	41, 43	
L. IV.				
XII	1	1	206	
—	1	2	239	

L. IV.

XVII	1	1	239
XLIV	1	3	244
—	3	3	261

De Ente et Essentia (De Ente), 1255, 56
Ed. Roland Gosselin.

Cap. 1, P. 1			71
—	3		74
—	4		164
—	10		74
2	11, 12		75
—	12		74
—	13, 14		240
—	14		194
—	18		83
—	20		74, 126
3	22, 23		75
—	26		78, 148
—	27		81
4	30		111
—	32		135
—	34		148
—	36		150
—	45		237
6	43		89
—	47		90

De Principiis naturae (De Pr. Nat.).
1255.

Vives. T. 27.P. 480		10
—	484	216
—	486	10

De Veritate (De Ver.), 1256, 59.

Q. 1. A. 1		3
—	4	28
2	2	150
—	4	26
—	5	68, 246
—	10	151
—	11	10, 11
3	11	321
—	2	151
—	5	213
—	7	69
—	8	295
5	1	291
—	3	284
—	5	301
—	9	18, 69, 245
6	2	283, 286, 287
8	3	235
Q. 8. A. 7		27
—	16	289
9	3	216
10	1	262
—	4	192
—	5	212

11	1	227, 306
12	2	235
16	1	89, 267, 268
21	1	4
—	2	4
—	3	4
—	4	26, 29, 32, 308
—	5	39, 156
23	1	276
—	6	154
—	7	28
27	1	132
—	3	266
28	7	216, 247

In Boetium de Trinitate (In Boet. de Trin.), 1257-58.

4	1	39
4 A.	2	91, 209, 212, 236, 239, 245, 251
—	3	191, 198
5	2	227
—	3	73, 214, 236
—	4	132

De Potentia. (De Pot.) 1259-63.

Q. 1. A.	1	17, 21, 152, 265
3	1	54, 154, 156
—	2	54
—	4	60, 66
—	5	3, 57, 154
—	7	231
—	8	227
—	9	175, 182, 188
—	12	188
—	16	65
—	18	283
4	1	230
—	2	27
6	1	300
7	2	21, 38, 45
—	3	4, 25, 37
7.	6	82
—	7	12, 19
8	3	206
9	1	95
—	2	149
—	4	93
—	5	89, 206
—	7	39

Summa contra Gentes (Cont. Gent.), 1258-60.

L. I. Cap.	23	38
—	26	149
—	34	10, 12
—	42	39, 284
—	43	150, 292
—	62	28

L. I.	91	301
II	2	303
4	15	18
—	16	120
—	25	13
—	26	299
—	28	286
L. II. Cap.	29	288
—	43	36, 210, 293
—	45	277
—	53	38, 151
—	54	134
—	55	156, 208
—	58	175
—	65	249
—	71	246
—	74	227
—	91	120
—	92	120
—	93	120, 166
III	14	216
—	17	256
—	20	230
—	22	293
—	65	231
—	69	232, 300
—	71	298
—	96	284
—	97	281, 287
—	103	227
III	112	303
IV	21	541
—	81	192

In Dionysium de divinis nominibus (In l. de div. nom), 1261.

Proemium.		307
C. I. Lect.	1	28
—	3	55, 56
II	3	56
—	4	330
IV	2	210
—	3	293
—	4	289
—	5	36, 62, 284
—	6	285
—	9	225
V	1	61, 70, 314
XI	2	276, 285
—	3	210

De Malo, 1263-68.

Q. 1. A.	1	17
—	2	211
1	4	266
5	5	300
7	1	11
—	2	188
9	1	27

In VIII libros Physicorum (In I, ou II... Phys.), vers 1265.

L. I.	Lect. 3	246
—	12	205
—	13	15
—	14	210, 215
		219, 222, 223
—	15	214
II	4	215
III	2	14
IV	1	210
V	2	229
—	3	189
VIII	2	58, 160
—	21	158, 162

In XII libros Metaphysicorum (In I, II... Met.), vers 1265.

L. I.	Lect. 4	14, 99
—	10	37, 104
—	17	15
II	2	321
III	8	4
—	11	307
—	12	4, 40
—	13	4
IV	2	135, 155
—	21	39
V	3	325
—	8	11
—	9	92
—	15	42
VI	2	297
VII	2	100, 211, 212
—	3	299
—	7	77
—	9	82, 208
—	15	209
VIII	2	77
—	5	76
IX	1	13
—	2	13
—	6	186
X	2	43
—	4	40
XII	2	211
—	7	319

In librum de Sensu et sensato, vers 1266.

L. I	6	90
------	---	----

In III libros de Anima (In I, II de An.), vers 1266.

L. I.	Lect. 1	199
—	24	175
II	1	174, 177,
		179, 196
III	10	274

In X libros Ethicorum ad Nicomachum (In I, II... Ethic. ad Nic.), vers 1266.

L. I.	Lect. 1	11
-------	---------	----

In Posteriores Analyticorum (In I, II... Post. Analyt.), vers 1268 ou après.

L. I.	Lect. 1	73
-------	---------	----

In Periermeneiam, 1269-71.

L. I.	Lect. 14	299
-------	----------	-----

In III libros de Generatione et Corruptione (In I, II... de Gen. et corrupt.), 1272-73.

L. I.	Lect. 8	188, 205
—	10	179, 196
—	24	198

In III libros de Caelo et Mundo (In I, II... de Caelo), 1272-73.

L. I.	Lect. 6	116, 276
II	16	167
—	18	37

Quodelibeta (Quodl. I, II...),

VII-XII, 1264-68.

I-VII, 1269-71.

Quode. I.	Q. 4.	A. 6	188
II	1	1	168
—	2	3	134, 150,
			155
—	—	4	149
—	3	5	39
—	6	11	227
III	2	4	168, 193
IV	5	8	168
VII	1	3	209
—	—	4	237
—	4	10	237
VIII	1	1	148
—	2	2	295
X	1	1	40
XI	1	1	77
—	2	2	214
XII	5	5	155
—	7	9	169, 192

*Summa Theologica.**Prima Pars (I.), 1267-68.*

Q. 1.	A. 3	284
3	3	21
—	5	4
—	8	100
5	1	4, 38
—	3	213

Q. 6	A. 4	322
8	1	38, 39
—	2	329
—	4	77
9	2	16
11	1	4
12	4	88
13	5	20
—	11	21
—	12	93
16	7	77
20	2	38
21	1	287
22	3	292
—	4	298
29	1	95
30	3	42
39	3	90
40	1	210
43	5	8
44	1	19, 57
—	2	3, 55, 58, 258
—	4	293
45	4	46, 92
—	5	64, 150
46	1	225
47	1	65, 104
—	2	282
48	4	298
—	5	265
49	1	297
—	2	277
50	2	111
59	2	258
60	5	302, 303
62	1	293
65	4	227
66	1	230
—	2	112, 116,
		192, 195, 196, 205
74	3	36
76	1	173
—	3	176
77	1	74, 261, 264,
		265, 266, 267, 268, 272
—	7	258, 273
85	1	73
—	5	73
87	6	89
90	1	102
91	2	227
98	1	295
103	1	290
—	3	278, 284
—	6	292
104	4	92
115	1	227, 232
118	2	182, 188

Prima Secundae (Ia IIae), 1269-70.

Q. 19.	A. 3	28
52	1	189
109	3	303
—	6	290
113	9	294
123	8	247

Secunda secundae (IIa, IIae), 1271-72.

Q. 2.	A. 3	303
47	2	277

Tertia (IIIa), 1272-73.

Q. 3	A. 8	291
6	1	46
50	4	177
77	2	90, 237

De Unione Verbi incarnati.

A. 4.	308
-------	-----

De Spiritualibus creaturis (De Sp. creat.), 1269.

A. 1.	128, 129
2.	230, 283
3.	86, 172, 174, 175, 178,
	182, 195, 203, 236, 245, 306, 309
4.	186
5.	213
8.	166, 168, 230, 248, 289
9.	121, 175, 309, 317
11.	259, 261
	264, 265, 269, 272

De Anima (De An.), 1269-70.

A. 1.	207
6.	38
8.	250
9.	173, 185,
	197, 199, 235, 246
10.	69
11.	170, 173, 174, 175, 176
12.	17, 250, 261, 264
	265, 267, 268, 271, 314
20.	68, 88, 292

De Virtutibus in communi (De Virt. in comm.), 1270-72.

A. 11.	188, 227, 308
--------	---------------

De Caritate.

A. 3.	205
-------	-----

De Unitate Intellectus (De Un. Intell.), 1270.

Cap. 7.	44
---------	----

Expositio in Joannem, 1269-72.

Cap. 1. Lect. 1. 60

In librum de Causis, 1269-73.

Lect. 1 62, 63
 2 57, 63
 3 61, 63, 64, 137
 9 138
 10 29
 16 62
 18 29, 63, 397
 22 25, 37, 39, 166
 24 151

Compendium Theologiae (Comp. Theol.), 1271-73.

L. I. Cap. 9 44
 — 27 12, 20
 — 60 250
 — 71 104

L. I. Cap. 74 156
 — 102 44
 II 9 235

De Substantiis separatis seu de Angelorum natura. (De Ang. nat.), 1272-73.

Proemium 330
 Cap. 4. 114, 119, 310
 5. 111, 112, 113
 6. 114, 115, 129

Sermones festivi. Date incertaine.

XXVII 9

De Dilectione Dei et proximi (Apocryphe, attribué par Grabmann au dominicain Helwig von Germer).

Cap. 20 302

CORRECTORIUM CORRUPTORII QUARE

In Primam Partem. A. 32 . . . 187

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

- I. — Méthode suivie dans cet ouvrage. — Utilisation des renseignements historiques dans l'exposé philosophique. — Point de départ de la philosophie thomiste. — L'attitude ontologique. — L'idée d'être. — Son rapport aux notions du vrai et du bien. — L'originalité de la philosophie thomiste, par rapport à l'augustinisme, se manifeste parce que la considération du Bien est plus nettement subordonnée à la considération de l'être. 10
- II. — Analyse préliminaire des notions qui seront utilisées par la suite dans l'exposé du thomisme. — L'Analogie. — Classification de ses diverses formes. — Ce qui fonde l'analogie, c'est toujours le rapport à un terme principal. — Distinction de la puissance et de l'acte. — Génération accidentelle et matière seconde. — Génération substantielle et matière première. — L'idée de puissance et l'idée de relation. — Les notions de puissance et d'analogie utilisées dans la *tertia via* et la *quarta via*. — La distinction de Dieu et du monde est encore celle de l'être *per modum subsistentiae* et de l'être *per modum inhaerentiae*. — Ce dernier seul est l'être concret. 23

CHAPITRE PREMIER

L'ÊTRE CONCRÉT

- I. — Le premier caractère que retient saint Thomas dans l'analyse de l'être concret est celui de perfection. Il est conduit à éliminer par là certains éléments ou certaines expressions d'origine platonicienne dans les doctrines contemporaines. — La vérité et la bonté des choses dans leurs rapports à la vérité et à la bonté premières. — Analyse des textes de Guillaume d'Auvergne, Gilbert de la Porrée, Alexandre de Halès, saint Bonaventure. . . 37
- II. — L'idée de l'être concret suppose encore celle de composition. — Place de cette notion dans la doctrine thomiste. — L'analyse des diverses distinctions qui entrent dans la nature de l'être concret feront l'objet des chapitres suivants. 39
- III. — Les compositions métaphysiques doivent toujours être celles qu'elles laissent subsister l'unité. — Deux sens de l'unité : l'un principe du nombre et l'un qui se convertit avec l'être. — Critique des Platoniciens ou des Pythagoriciens d'une part, d'Avicenne de l'autre. — Saint Thomas reprend contre Avicenne les arguments d'Averroès. — Analyse de la notion de nombre. — La condition générale grâce à laquelle l'unité subsiste sous les distinctions métaphysiques, c'est que les éléments distingués soient toujours entre eux dans le rapport de la puissance à l'acte. 45

CHAPITRE II

LA CAUSALITÉ IMMÉDIATE DE DIEU

- I. — L'analyse de l'être concret doit nous mettre d'abord en présence de Dieu, présent dans le monde par son action. — Pour les contemporains de saint Thomas le point de départ des difficultés que rencontre la philosophie de la création se trouve chez Aristote. — Analyse de la pensée d'Aristote, d'après Maimonide, Guillaume d'Auvergne, le *De Erronibus Philosophorum*. — Critique de ses erreurs. 54
- II. — Point de départ de la doctrine thomiste. — Création et mutation. — Les éléments de la théorie de saint Thomas : Avicenne, le pseudo-Denys, son adversaire véritable est Averroès plutôt qu'Aristote. 60
- III. — L'Aristotelisme et la philosophie des intermédiaires. — En réalité, pour saint Thomas, ces doctrines sont d'esprit platonicien. — Analyse de la doctrine du *De Causis* et de celle d'Avicenne, suivi sur un point par le Maître des sentences. — Ce qui permet de s'opposer à ces interprétations, ce sont les principes d'Aristote dans sa critique de la philosophie des Idées. — Saint Thomas utilise les mêmes principes dans sa critique du physicisme averroïste et du médiatisme greco-arabe. — Application au problème de l'origine du multiple. 71

CHAPITRE III

LES RAPPORTS DE L'ABSTRAIT ET DU CONCRET

- I. — Le thomisme et la mentalité réaliste. — La première composition qui affecte l'être concret est-elle celle qui correspond à l'assemblage des principes logiques ? Les deux opérations de l'esprit : Abstraction, composition et division. — Rapports de l'universel au particulier : il désigne la réalité concrète elle-même, prise d'une façon indéterminée. — Saint Thomas ne fait que reproduire l'analyse d'Avicenne. — Les trois formes sous lesquelles l'universel peut être considéré. — Il n'existe formellement que dans l'esprit, mais son fondement est dans le réel. 83
- II. — Signification historique de la pensée de saint Thomas. — Il suit l'inspiration d'Aristote, à laquelle Avicenne et Averroès sont également fidèles. — Siger de Brabant nous montre l'origine platonicienne des doctrines opposées à saint Thomas. — Elles sont représentées par Avicébron et suivant d'autres principes par David de Dinant. — L'originalité philosophique de Saint Thomas. 88
- III. — Rapports de la substance et des accidents. — *Accidentis esse est inesse*. — La réalité de la substance, indépendamment des accidents, n'est qu'indéterminée, et n'entre pas par suite dans le plan des existences. — Le jugement recompose l'unité de l'être après l'analyse qui distingue les notions communes et les accidents. — Signification de l'analyse et de la synthèse dans la doctrine thomiste. 94
- IV. — Classification des termes qui désignait les réalités de première et de deuxième intention : subsistance, substance, *res naturae*, supposé, hypotase, personne, individuel, singulier. 97

CHAPITRE IV

CRITIQUE DE L'UNIVERSALITÉ DE LA MATIÈRE

- I. — Saint Thomas rencontre d'abord la doctrine suivant laquelle la composition universelle de tout être créé est celle de la matière et de la forme. —

- Comment dans l'exposé de saint Thomas vont intervenir les principes de la philosophie de la création et de la philosophie logique. — Nature de la cause matérielle suivant les Pré-Socratiques. — Système de David de Dinant : la matière est la seule substance des choses et s'identifie avec Dieu. — Fondement logique de ses erreurs. 103
- II. — La théorie de l'universalité de la matière se fonde inversement sur des principes platoniciens. — Analyse d'Albert le Grand et d'Alexandre de Halès. — L'origine de ces doctrines se trouve dans le *De Unitate* et chez Avicébron. — Ces principes généraux s'appliquent d'une façon particulière au problème de la nature angélique. — Critique de saint Thomas. 116
- III. — En analysant le problème de la composition des anges, saint Thomas se trouve en présence des positions de l'Ecole franciscaine. — La doctrine de saint Bonaventure et les principes d'Avicébron. — Arguments en faveur de la composition matérielle des anges et de l'identité numérique de la matière 121
- IV. — Les sources de la critique thomiste : Guillaume d'Auvergne. — La vraie notion de la matière a été, pour lui, définie par Averroès. — Albert le Grand. — Imprécision de sa doctrine. — La notion du *fundamentum* revient finalement à celle de la matière. — La pensée thomiste, par opposition, présente une rigueur plus abstraite et une plus grande universalité dans la critique. 127

CHAPITRE V

DISTINCTION DE L'ESSENCE ET DE L'EXISTENCE

- I. — Après avoir repoussé la composition matérielle des anges, saint Thomas, pour séparer les créatures de l'unité divine, doit faire place à la distinction d'essence et d'existence. Celle-ci était déjà reconnue dans l'Ecole franciscaine, mais elle sera prise en un sens nouveau. — Problème métaphysique de la distinction réelle. 133
- II. — Analyse des sources de la doctrine thomiste. — Argument emprunté à Aristote. — Boèce : distinction du *quo est* et *quod est*, ou *quod est* et *esse*. — Le *De Causis* : l'être crée composé de *finitum* et *infinitum*, ou de *forma* et *esse*. — Ces formules ne sont pas prises, chez les auteurs, au sens de la distinction réelle. — Avicenne : théorie des *possibiles per se esse*. — Critique d'Avicenne par Averroès. Il montre que sa doctrine est contraire à l'aristotélisme et suppose un retour à la philosophie des Idées. — La pensée d'Averroès est suivie par Siger de Brabant. — Guillaume d'Auvergne par contre, reprend la théorie de la distinction réelle. — En quel sens il se distingue d'Avicenne. 148
- III. — Portée métaphysique des arguments de saint Thomas. — L'existence n'est pas comprise dans le concept de la chose. — La distinction permet de comprendre comment une substance est susceptible de recevoir des accidents. — Elle explique la multiplicité des substances spirituelles. — Sens exact de la limitation de l'acte par la puissance. — L'étude de la nature de l'essence pose le problème de la réalité des possibles. — Comment saint Thomas se sépare d'Avicenne. — La philosophie chrétienne de la liberté et le nécessitarisme greco-arabe. — Saint Thomas se rapproche d'Averroès en refusant de faire de l'existence un accident de l'essence, et de trouver une puissance à ne pas être dans les substances spirituelles. 158
- IV. — *Résumé et conclusion*. — Saint Thomas se trouve en présence de deux doctrines principales. — Pour Averroès, il ne peut y avoir aucune réalité de l'essence en dehors de l'existence. — Cette position implique une philosophie de la génération, opposée à une philosophie de la création. — Avicenne cherche à justifier la possibilité métaphysique de la création. — Mais il se distingue du thomisme sur le problème du fondement des possibles,

considérés comme l'objet éternel de l'entendement divin. — Saint Thomas ne peut accueillir ni l'une ni l'autre de ces deux doctrines comment il élabore une théorie originale. — L'être de l'essence est d'être relative à l'existence. — Signification de la causalité réciproque. 165

CHAPITRE VI

LA RELATION DE LA MATIÈRE A LA FORME

La multiplicité des individus dans la même espèce suppose la composition dans l'essence de la matière et de la forme. 167

A. — *L'unité de la forme.*

- I. — Circonstances historiques dans lesquelles apparaît cette dispute. — Jean Peckham ne voit dans la théorie thomiste qu'une nouveauté averroïste. 169
- II. — L'unité de la forme et le problème de la nature de l'âme humaine. — L'âme est-elle un moteur ou une forme ? — Doctrines d'Alexandre de Halès et de Robert Grossetête. — Elles ne font, pour saint Thomas, que reprendre les principes platoniciens. — Comment ces principes rejoignent, par un autre côté, la thèse de la multiplicité ; les notions universelles correspondraient, en effet, à des formes séparées. — Critique de saint Thomas. — L'âme s'unit au corps sans intermédiaires. — Application au problème théologique de l'être du Christ. 178
- III. — Signification historique de la pensée de saint Thomas. — Il est en accord avec Avicenne et Averroès, mais son adversaire est ici encore Avicébron. — La thèse de l'unité de la forme chez Siger de Brabant et Guillaume d'Auvergne. — En réalité, saint Thomas s'oppose à une deuxième conception, plus subtile de la multiplicité, qui se trouve chez Jean Peckham et dans la *Summa Theologiae*. — Il ne s'agit plus d'une multiplicité actuelle des formes, mais les formes intermédiaires n'ont que la réalité d'un acte incomplet. — L'origine s'en trouve peut-être chez Averroès. — Critique de saint Thomas. 189
- IV. — Problème de la forme de corporeité. — L'information primitive de la matière dans l'œuvre des six jours. — La notion de *forma corporeitatis* intervient uniquement dans quelques textes du Commentaire des Sentences. — Comment cette notion se trouve chez Avicenne en même temps que la théorie rigoureuse de l'unité de la forme, qu'elle paraît contredire. — Saint Thomas élimine par la suite, non la théorie d'Avicenne elle-même, mais une expression équivoque. — La forme de corporeité chez Avicébron. 197
- V. — La forme du mixte. — Interprétation différente des textes d'Aristote chez Avicenne et Averroès. — Pour saint Thomas, les formes élémentaires ne demeurent pas dans le composé, quant à leur être, mais seulement quant à leur vertu. 199
- VI. — *Conclusion.* — Ce que saint Thomas doit à Albert le Grand dans l'analyse de ces divers problèmes. — La théorie thomiste n'est pas, comme le voulait Jean Peckham, propre à l'averroïsme parisien. — L'originalité philosophique de saint Thomas 205

B. — *L'unité du composé.*

- Double problème posé par l'étude des caractères de l'individu : *indivisum in se ; a quolibet alio ente divisum*. — Il doit comporter, par les mêmes principes, l'indivision et l'existence en acte. 207
- I. — Rôle de la forme. Elle se distingue de l'essence spécifique. — Elle est le principe de la perfection. — Elle est, selon Aristote, *divinum quoddam*, mais elle reste, par elle-même indéterminée et incomplète. 210
 - II. — Rôle de la matière. Elle est connue par son rapport à la forme et par analogie. — Critique des Platoniciens et de Denys qui identifient la matière à la privation et au non-être. — En quel sens la matière a son idée en Dieu. — La matière, puissance pure. — L'idée de matière et l'idée de relation. 217

III. — Signification historique de la doctrine thomiste. — Avicébron : la forme identifiée à la force, principe de l'unité. — Maimonide : la matière et la femme adultère. — Avicenne : priorité de la forme par rapport à la matière dans l'ordre de l'être. — Saint Thomas voit dans la pensée d'Avicenne une nouvelle forme de l'erreur des Platoniciens. — Inversement, la notion de matière ne doit pas être réalisée comme une disposition actuelle ou un appétit. — Averroès et saint Thomas. — L'unité d'être de la matière et de la forme. 226

C. — *La génération du composé.*

- I. — Comment le problème de l'individuation rejoint celui de la génération du composé. — Origine de la forme, selon la théorie de la *latitio formarum*, et selon Avicenne. — La génération ramenée à une création. — Critique d'Averroès et de saint Thomas. — Problème de l'information primitive de la matière. — Nature de la causalité de l'agent. — L'inefficacité des causes secondes selon Avicenne, les *Motecallemin*, Avicébron. — Les raisons séminales selon saint Bonaventure et selon saint Thomas. 234
- II. — La causalité de l'agent s'exerce d'abord sur les accidents de la substance. — Ces accidents ne demeurent pas numériquement identiques dans les deux termes de la génération. — La matière ne peut être distinguée que dans son rapport à la quantité. — *La materia quantitate signata*. — Rapports de la matière à la quantité : saint Thomas accueille tour à tour l'interprétation d'Avicenne de la *forma corporeitatis*, et celle d'Averroès, des dimensions indéterminées 240
- III. — Analyse des doctrines des deux philosophes arabes. — Averroès critique Avicenne dans l'hypothèse fautive où la forme de corporeité entraînerait la multiplicité des formes et ramènerait la génération à une altération. — Pourquoi saint Thomas élimine l'une et l'autre interprétation. 245
- IV. — Analyse de la doctrine thomiste. — Les dimensions sont dans la matière en tant que l'agent les leur communique. — Importance du principe aristotélicien : *Non fit motus in substantia*. — La matière est à la fois le principe de l'indivision de l'être et de la multiplicité numérique. 248
- V. — Place de la théorie de l'individuation dans l'ensemble du système thomiste. — Elle est principalement dirigée contre ce qui apparaît à saint Thomas comme un souvenir du Platonisme. — Difficultés que l'on soulève contre cette interprétation. — Il n'y a, en fait, aucune contradiction entre les éléments aristotéliciens et l'inspiration chrétienne de cette philosophie 257

CHAPITRE VII

DISTINCTION DE L'ESSENCE ET DES PUISSANCES

- I. — Le problème se pose à propos de l'étude des relations des êtres entre eux. — Classification des opinions des contemporains de saint Thomas. — Position de Guillaume d'Auvergne : les puissances identifiées avec l'existence. — Arguments tirés de saint Augustin. — Saint Thomas pose d'une façon générale le problème de la nature du *Mens* et de son rapport aux puissances. — L'analyse psychologique de saint Augustin et l'analyse ontologique de saint Thomas s'opposent dans leurs méthodes, mais non dans leurs conclusions. — Interprétation thomiste des textes augustinien. 265
- II. — Arguments de saint Thomas en faveur de la distinction. — L'essence et les puissances, étant relatives à l'être et à l'opération, doivent être distinctes comme ces actes eux-mêmes. — L'analyse de l'action montre que l'essence n'est pas le principe immédiat de ses opérations. 269
- III. — Sous quelle forme il faut se représenter cette distinction. — Les puissances se ramènent à des accidents. — Critique de saint Bonaventure. . . 273
- IV. — *Conclusion*. — On ne peut opposer les conclusions de l'augustinisme et du thomisme. — En quel sens la doctrine thomiste sauvegarde l'unité de l'être concret. — Argument principal sur lequel cette doctrine se fonde. 275

CHAPITRE VIII

L'UNITÉ D'ORDRE

- I. — L'ordre exprime l'aspect sous lequel la multiplicité des êtres se trouve ramenée à l'unité. — Analyse de la notion d'ordre chez Aristote, saint Augustin, Avicébron, le *De Unitate*, Alexandre de Halès. 281
- II. — L'univers thomiste s'ordonne suivant le principe de perfection. — Ordre essentiel des substances spirituelles et ordre accidentel des substances matérielles. — Comment toutes les substances font partie d'un même univers. — Dieu est le principe de l'ordre qui s'y manifeste. 285
- III. — L'ordre pris du point de vue de la création. — Justice et bonté dans la création. — L'unité des choses dans le Verbe. 290
- IV. — L'ordre pris du point de vue de la Providence. — Le retour à Dieu. — La Providence s'exerce par des intermédiaires, en sauvegardant l'efficacité des causes secondes. — En quel sens la fin dernière des divers ordres de réalité est l'imitation de Dieu. 294
- V. — Les déterminations de la Providence et les réalités singulières. — La fin principale de la nature est la génération de l'espèce. — Analyse d'Avicenne et de Maimonide. — Place dans l'univers thomiste de la contingence, du mal, du hasard. — La contingence par rapport aux causes secondes se subordonne à la Providence par rapport à la cause première. — Signification de la notion thomiste de nature. 301
- VI. — La considération de l'unité d'ensemble de l'univers et du caractère relatif de chaque substance fonde la possibilité métaphysique de l'amour. — *Amor est unitiva virtus*. Comment l'amour de l'autre peut être un prolongement métaphysique de l'amour de soi. 304

CHAPITRE IX

L'INTUITION ET LE SYSTÈME DANS LA PHILOSOPHIE DE SAINT THOMAS

- I. — Importance de l'analyse historique du système de saint Thomas. — Les difficultés de cette analyse. — Jugement de Duhem sur l'unité du système. — Le problème philosophique essentiel posé aux yeux de saint Thomas est celui des rapports de Platon et d'Aristote. — Ce que représente le Platonisme médiéval. — Critique des éléments platoniciens qui se trouvent chez les prédecesseurs de saint Thomas. — Ces doctrines compromettent l'unité de l'être concret. — Importance de la position d'Avicébron. 311
- II. — Les éléments aristotéliens de la doctrine thomiste. — L'unité de la définition, de l'essence, de l'existence concrète. — La génération substantielle distinguée de l'altération. — Saint Thomas trouve chez Aristote les fondements de sa philosophie de l'unité. 315
- III. — La pensée d'Aristote restait pourtant inachevée. — Incertitude sur la fonction propre de la matière dans l'individuation. — La philosophie religieuse d'Aristote. — En quel sens elle veut sauvegarder l'essentiel du Platonisme. — Aristote n'affirme pas la réalité de la création. — Il ne fait aucune place dans son système à la distinction d'essence et d'être. — L'Aristotelisme, philosophie de la génération plutôt que de la création. 320
- IV. — Saint Thomas, critique d'Aristote. — La place de la notion de participation. — Mais il cherche à rapprocher autant que possible Aristote de la vérité de l'exemplarisme. — Il transpose les notions dégagées par l'analyse du devenir substantiel à l'analyse de l'*ens inquantum tale*. — Comment il peut sauvegarder la vérité de la philosophie naturelle et l'inspiration propre de Platon. 324
- V. — En quel sens le thomisme est un système de philosophie. — *Formalissime loquitur dipus Thomas*. — Il justifie par les mêmes principes l'unité de l'être concret et les relations réciproques des substances dans un même univers. — Fondement métaphysique des rapports du réel et de l'idéal. 330

INDEX DES NOMS PROPRES

ABÉLARD.	103	78, 85, 88, 89, 106, 127, 133, 135,	
ADAM DU PETIT PONT.	103	139, 140, 141, 142, 145, 153, 154,	
ALAIN.	329	155, 156, 157, 158, 160, 162, 165,	
ALBERT LE GRAND	29, 30, 100, 101,	166, 178, 179, 193, 194, 195, 196,	
102, 103, 105, 106, 110, 121, 123,		197, 198, 200, 201, 205, 220, 221,	
124, 146, 168, 183, 195, 200, 202,		223, 225, 227, 230, 239, 240, 241,	
203, 205, 311.		242, 243, 244, 248, 295.	
Alexandre d'APHRODISE.	81	BACON (R.)	242
Alexandre DE HALÈS	7, 34, 105,	BAUR	33
106, 107, 129, 130, 131, 170, 171,		BARDENHEWER.	62, 63, 64, 138
173, 182, 265, 269, 274, 279, 280,		BARUCH.	172
281.		BAUMKER	87, 109, 121
ALFARABI	62	BENES.	152
ALFRED L'ANGLAIS.	172	BERGSON (H.)	249, 326
ALGAZEL.	51, 60	BERNARD (saint)	28
<i>Amauriciens</i>	26	BERNARDUS SYLVESTRIS.	140
ANAXAGORE	227	BISSEN (O.-F.-M.)	6
ANSELME (saint)	28	BLANCHE (O.-P.)	12, 20, 73
ANTISTHENE	144	BLONDEL (M.)	329
ARISTOTE	3, 6, 10, 14, 15, 17, 26,	BOÈCE.	91, 106, 107, 116, 129,
28, 29, 31, 32, 35, 40, 43, 47, 48, 49,		130, 133, 137, 145, 185, 186, 189,	
50, 51, 52, 57, 59, 60, 64, 68, 70, 75,		190.	
79, 82, 85, 88, 99, 123, 127, 133, 137,		BONAVENTURE (saint).	6, 8, 9, 34,
149, 156, 158, 165, 178, 185, 186,		35, 36, 116, 117, 118, 119, 122, 204,	
199, 202, 208, 210, 211, 222, 223,		232, 233, 266, 269, 270, 271, 306,	
228, 278, 284, 296, 306, 307, 308,		328.	
310, 311.		BOUTROUX (E.)	68
ARNAULD	8	BRÉHIER (E.)	31, 300, 39
ARNOU	212, 218	BRUNSCHVICG (L.)	75, 302
AUGUSTIN (saint).	6, 28, 35, 39, 261,	BUFFON.	23
262, 263, 264, 274, 280, 281.		BURLOUD (A.)	80
AVEMPACE.	62	CAJETAN.	2, 243
AVERROÈS.	41, 58, 59, 67, 81, 82,	CARAME (N.)	65
84, 85, 88, 122, 124, 126, 127, 142,		CARRA DE VAUX	65
143, 144, 145, 147, 154, 155, 157,		CARTERON (H.)	15, 212, 222
158, 162, 165, 178, 185, 186, 191,		CHALCIDIUS	140
193, 195, 197, 198, 199, 224, 228,		CHEVALIER (J.)	76, 254, 255, 323
239, 241, 242, 244, 248, 319.		CICÉRON.	318
AVICÉBRON.	31, 86, 87, 99, 102,	CORRENS.	40
107, 109, 111, 112, 113, 114, 115,		COUAILHAC (M.)	79
116, 118, 119, 126, 179, 180, 196,		COSTA-BEN-LUCA	172
217, 218, 219, 231, 232, 250, 279,		DANIELS.	28
310, 311, 317, 318, 319, 321, 322.		David DE DINANT.	26, 98, 100
AVICENNE	2, 4, 40, 41, 42, 55,		101, 103, 109, 126
57, 60, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 75,			

- DELORE (F.) 78
 DENYS L'AREOPAGITE (Pseudo). 28
 55, 56, 60, 61, 68, 69, 212, 231, 283,
 284, 297.
 DENYS LE CHARTREUX. 2, 263
 DESCARTES 88, 301
 DESCOQS (S.-J.). 20, 132, 163, 214
 DUHEM (P.) 78, 137, 156
 157, 179, 242, 306.
 DUNS SCOT. 87
 DURANTE (J.). 61, 71
 GARDEIL (O.-P.) 263, 264
 GARRIGOU-LAGRANGE (O.-P.). 11
 GIBIEUF. 52
 GILBERT DE LA PORRÉE 32, 33
 GILLES DE LESSINES. 168
 GILLES DE ROME 48
 GILSON (Et.). 2, 4, 6, 9, 10, 22, 35,
 52, 57, 137, 140, 167, 168, 169, 172,
 178, 185, 186, 189, 199, 209, 227,
 230, 231, 233, 250, 270, 271, 278,
 306, 307, 309, 311.
 GLORIEUX (P.) 186
 GLOSSNER 249
 GRABMANN (M.). 6, 131
 GRÉGOIRE DE NAZIANZE (saint). 229
 GRÉGOIRE DE NYSSE (saint). 292
 GUILLAUME D'AUVERGNE 2, 30, 32,
 35, 49, 51, 53, 55, 60, 66, 68, 121,
 122, 123, 147, 151, 153, 161, 181,
 182, 184, 224, 260, 262, 265, 269,
 285, 289.
 GUILLAUME DE TOCCO. 305
 GUNDISALVI (Dominique) 108
 HAMELIN (O.). 15, 17, 80, 83, 92,
 154, 163, 197, 255, 327.
 HAUREAU (B.). 32
 HELWIC VON GERMAR. 302
 HENRI DE GAND 152
 HERIS (O.-P.) 152
 HUGUES DE SAINT-CHER. 7, 230
 JACQUES DE VITERBE 152
 JAEGER (W.). 315, 317, 318
 JOLIVET (R.). 91, 320
 KANT. 154
 KILDWARBY (Robert) 169
 KLEUTGEN. 154, 164
 LAGRANGE (O.-P.). 317, 318
 LANDRY (B.). 20, 53
 LAPORTE (J.). 8
 LEIBNIZ. 1, 80
 LONGPRÉ (O.-F.-M.). 7
 MAIMONIDE 9, 47, 49, 50, 54, 59,
 219, 287, 288, 296.
 MANDONNET (O.-P.). 48, 60, 84,
 145, 146, 168, 169, 181, 203.
 MANSION (A.). 58, 133, 278, 315, 319
 MAQUART (F.-X.). 133
 MARÉCHAL (S.-J.). 21, 251, 252
 MARTIN (O.-P.). 7
 MAURICE-DENYS (N.). 150
 MELISSUS 126
Motecallemin. 9, 50, 51, 142
 MUNK (S.). 142, 143, 219
 PARMENIDE 86, 126
 PASCAL 8, 71, 8, 92, 256,
 275, 294, 302.
 PECKHAM (Jean) 78, 168, 183
 184, 188, 203.
 PELSTER (F.). 38
 PICAVET (F.). 31
 PIERRE LOMBARD. 66
 PLATON. 3, 24, 26, 29, 32, 68,
 110, 121, 126, 127, 178, 180, 202,
 208, 212, 292, 306, 307, 308, 310,
 322.
 PLOTIN 31, 121, 212, 218
 POINCARÉ (H.). 324
 PROCLUS. 62, 121, 138
 PYTHAGORE 126
 RAVAISSON (F.). 309
 RENAN (E.). 41, 48
 RIMAUD (J.). 323
 RIVAUD (A.). 52, 105, 320
 ROANNEZ (Mlle de) 71
 ROBERT GROSSETÊTE 27, 33, 34,
 172, 183, 186, 190, 308.
 ROBIN (L.). 69, 77, 308
 RODIER (G.). 81, 133, 176, 250, 316
 ROHNER. 50
 ROLAND-GOSSELIN (O.-P.). 76, 78,
 83, 137, 139, 147, 191, 238, 239, 303.
 ROMEYER (S.-J.). 254
 ROUGIER (L.). 12, 97, 133, 163
 ROUSSELOT (S.-J.). 176, 254, 275
 276, 289, 301, 304.
Salmaticenses. 237
 SALIBA (D.). 142, 221
 SCHNEIDER. 130, 201
 SENTROUL (C.). 93
 SERTILLANGES (O.-P.). 299
 SIGER DE BRABANT 84, 145, 146,
 159, 182, 203.
 SPETTMANN 169
 SPINOZA. 253, 328
 TEMPIER (Etienne) 169
 THEMISTIUS 84, 136
 THERY (O.-P.). 88, 100, 102, 103
 TOURON (O.-P.). 299
 VALENSIN (S.-J.). 38
 WITTMANN. 189, 242
 WROBEL. 140
 DE WULF. 24, 79, 87, 146, 199
 XÉNOPHANE 100

CORRECTIONS

Page 3. — lignes 38, 39 : et auquel, par suite des perfections et intrinsèques viendraient s'ajouter, *lire* : des perfections extrinsèques.

Page 28 — Note 4. — Met. II, 993, b., *lire* : 993, b. 30.

Pages 319. — lignes 24, 25 : en ce sens que, pour lui « les astres sont des dieux, et le divin enveloppe la nature entière », *ajouter* ; (Met. XII, 8, 1074, b. 2).

Page 329. — « Le peu que nous avons d'être, dit Pascal, nous cache la vue de l'infini », *ajouter* : (Ed. Brunshvicg, fr. 72, p. 353).

IMP. MODERNE — NICOLAS, RENAULT ET Cie, POITIERS
